

AA0006905749



UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY





THE LIBRARY  
OF  
THE UNIVERSITY  
OF CALIFORNIA  
LOS ANGELES

EX BIBLIOTHECA  
FRANC. BABINGER





# DIE CHADHIRLEGENDE UND DER ALEXANDERROMAN

EINE SAGEN GESCHICHTLICHE UND  
LITERARHISTORISCHE UNTERSUCHUNG

VON

DR. I. FRIEDLAENDER

PROFESSOR AM JEWISH THEOLOGICAL SEMINARY, NEW YORK



1913

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER LEIPZIG · BERLIN

EX BIBLIOTHECA  
FRANC. BAEDINGER

ALLE RECHTE,  
EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN.

PA

3863

F 9/3c

SEINEM TEUREN LEHRER  
PROFESSOR THEODOR NÖLDEKE  
IN DANKBARER VEREHRUNG  
UND ANHÄNGLICHKEIT

DSW

1791853

a \*



## Vorrede

„Chadhir ist die Erde; er ist das Meer; er ist der Himmel. Ja, er ist noch vieles andere daneben. Chadhir ist ein wahrhafter Proteus. Er nimmt alle möglichen Formen an oder, richtiger gesagt, er gleicht einem Gefäße, in welchem die Volkssage die mythologischen Überreste jedweder Herkunft abgelagert hat . . . Es wäre von hohem Interesse, die Sagengeschichte dieser Figur, in der sich wie in einem plumpen Mikrokosmos die syrische Sagenwelt voll und ganz abspiegelt, auf Grund der arabischen Elemente, in ihrer Gesamtheit zu rekonstruieren . . . Allein es wäre ein müßiges Unternehmen, wollte man versuchen, zwischen den disparaten, ja widerspruchsvollen Bestandteilen, aus denen sich jene Figur zusammensetzt, Übergänge herzustellen, die niemals existiert haben. Die einzig berechtigte Methode müßte darin bestehen, die Fragmente, die jene Sagengestalt bilden, voneinander loszulösen und sie versuchsweise nach ihrer verschiedenartigen Herkunft zu gruppieren.“

In diesen bereits im Jahre 1877 geäußerten Sätzen Clermont-Ganneaus<sup>1</sup> sind zugleich die unbegrenzten Dimensionen des Chadhirproblems und die scharf begrenzten Linien, innerhalb deren die Behandlung desselben sich bewegen muß, treffend

---

<sup>1</sup> In seiner Schrift *Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre. Notes d'archéologie orientale et de mythologie sémitique. Extrait de la Revue Archéologique* Paris 1877 p. 36 f. — Die Arbeit, die fast ausschließlich von Chadhir handelt, ist leider in der Diskussion der Chadhirfrage, anscheinend wegen des irreführenden Titels, gänzlich außer acht gelassen worden. Einen — dazu nur gelegentlichen — Hinweis auf diese Schrift fand ich bei Burton *Arabian Nights* IV 384 Anm. 2 und bei Goldziher *Le culte des Saints chez les Musulmans* in *Revue de l'histoire des religions* II (1880) p. 324.



gezeichnet. Chadhir ist nicht nur eine der wichtigsten Gestalten der muhammedanischen Legende. Er ist auch die wichtigste, wenn nicht die einzige, Figur der muhammedanischen Mythologie.<sup>1</sup> Der Gottesbegriff des Islams, der, wie jeder konsequente Monotheismus, alle Mythologie ausschließt, hat die Durchbildung der Chadhirvorstellung zu einer systematischen Chadhirreligion vereitelt.<sup>2</sup> Allein gerade dieser starre Monotheismus, der den Menschen als den Sklaven des unumschränkten Weltenmeisters auffaßt<sup>3</sup> und jegliche Vertraulichkeit und Annäherung ausschließt, war es anderseits, der ein Mittelwesen zwischen dem unnahbaren himmlischen Herrn und dem hilfsbedürftigen armseligen Erdenbewohner notwendig machte, und der Chadhir, trotz des heftigen Widerspruches der größten islamischen Autoritäten, die ihn lediglich als Heiligen oder Propheten gelten lassen mochten<sup>4</sup>, zum ewiglebenden allgegenwärtigen Schutzgenius der muhammedanischen Gemeinde beförderte, ja ihn im formlosen Volksglauben der unwissenden Menge geradezu zu einem Gotte werden ließ.<sup>5</sup> Diese Bedeutung Chadhirs als muhammedanischer Heiliger und als die Verkörperung mythologischer Vorstellungen macht es erklärlich, daß die Chadhirsage nicht nur zu allen möglichen Gestalten der jüdischen und christlichen Legende in Beziehung trat, sondern auch mit den

<sup>1</sup> Clermont-Ganneau *ibidem* p. 37.

<sup>2</sup> „Wäre nicht“, sagt Vollers (*Archiv für Religionswissenschaft* XII 283) mit Recht, „das Hindernis des starren islamischen Monotheismus, so hätte er wohl den Rang des Christus unserer Kirchenlehre erlangen können.“

<sup>3</sup> ‘Abd (Plural ‘abīd) „Sklave“ steht im muhammedanischen Sprachgebrauch allgemein für „Mensch“.

<sup>4</sup> Über diejenigen, die die Fortdauer Chadhirs leugnen vgl. Ibn Ḥağar *Iṣāba* I 895 — 899 und *Tāğ al-‘arūs* III 187. Zu diesen Skeptikern gehörte, unter vielen anderen, der berühmte Buchārī (starb 870), dessen Traditionswerk fast als ebenso heilig gilt wie der Koran.

<sup>5</sup> Vgl. Samuel Ives Curtiss *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients*. Leipzig 1903 p. 111. Auf die ungeheure Bedeutung des Chadhirglaubens wird daselbst häufig Bezug genommen. Die Stellen findet man dort im Index verzeichnet.

alten mythologischen Vorstellungen mannigfaltigster Herkunft, die in den vom Islam unterworfenen Ländern in der Volksmasse weiterlebten, direkt in Verbindung gebracht wurde. Das Chadhirproblem reicht somit genau so weit wie die Geistesgeschichte des Islams; seine Beziehungsmöglichkeiten lassen sich ebenso wenig begrenzen, wie die des Islams selber. Andererseits ist es gerade diese Unbegrenztheit des Problems, die eine Begrenzung in der Behandlung desselben zur unabweisbaren Forderung macht. Die Erfolglosigkeit der früheren Lösungsversuche ist zu einem großen Teile auf die Tatsache zurückzuführen, daß sie das Chadhirproblem als Ganzes anfaßten. Diese Behandlungsweise mußte naturgemäß, weil eine zureichende Kenntnis sämtlicher in Betracht kommender Ideenkreise kaum einem Sterblichen gegeben ist, zu farblosen, allgemein gehaltenen Gegenüberstellungen führen, die insbesondere auf dem Gebiete der Volkssage, in der nur das scharf umgrenzte farbige Detail entscheidet, ohne Beweiskraft und Bedeutung sind. „Die einzig berechtigte Methode müßte darin bestehen, die Fragmente, die jene Sagengestalt bilden, voneinander loszulösen und sie versuchsweise nach ihrer verschiedenartigen Herkunft zu gruppieren.“

Ein Versuch in dieser Richtung will die folgende Studie sein, die sich auf einen bestimmten Teil der Gesamtaufgabe beschränkt und die Beziehungen zwischen der Chadhirlegende und dem Alexanderroman zum Gegenstand hat. Auf diese Beziehungen weisen die muhammedanischen Gelehrten selber hin.<sup>1</sup> Ihr Wink ist jedoch unbeachtet geblieben. Nöldeke wies gelegentlich — denn es gehörte nur indirekt zu seinem Thema — auf diesen Zusammenhang in seinen epochemachenden *Beiträgen zur Geschichte des Alexanderromans* hin.<sup>2</sup> Sein Hinweis wurde mehrfach zitiert, aber nicht weiter verfolgt. Auch Verfasser sträubte sich lange dagegen, das uferlose Gebiet des Alexander-

---

<sup>1</sup> Unten S. 233 f..

<sup>2</sup> S. 32, Anm. 4.

romans zu betreten. Von der von Rohde<sup>1</sup> verfochtenen Anschauung ausgehend, daß sämtliche orientalische Gestalten des Alexanderromans und somit auch die Lebensquellepisode aus dem griechischen Pseudokallisthenes stammen, begnügte ich mich anfangs damit, die griechische Form der Lebensquellsage, die ich nur aus zweiter Hand kannte, mit den muhammedanischen Daten flüchtig zu vergleichen und meine Schlüsse daraus zu ziehen. Diese Methode stellte sich jedoch beim weiteren Studium des arabischen Chadhirmaterials als unzulänglich heraus. Bestimmte Züge der arabischen Sage legten die Vermutung nahe, daß die letztere durchaus nicht vom griechischen Roman in der uns vorliegenden Gestalt herstammt, ja in manchen Punkten diesem gegenüber ursprünglicher ist. Die Untersuchung der anderen orientalischen Formen der Sage ergab ein ähnliches Resultat und bewies, daß das Verhältnis zwischen diesen und dem griechischen Roman ein viel komplizierteres ist als bisher angenommen wurde. • Diese Erkenntnis nötigte mich, trotz allen Widerstrebens, dem griechischen Pseudokallisthenes, insbesondere dem Olympiasbrief, dessen Komposition, wie bekannt, noch verwickelter ist als die der übrigen Teile des Romans, näherzutreten. Das Resultat dieser Untersuchung liegt im ersten Abschnitt dieser Arbeit vor. Es lag mir nichts ferner, als einen Beitrag zur klassischen Philologie, die völlig abseits von meinem Studiengebiet liegt, liefern zu wollen. Es kam mir lediglich darauf an, an der Hand des griechischen Alexanderromans in seinen verschiedenen, nach meiner Ansicht, nicht genügend gewürdigten Varianten die Form der Sage zu rekonstruieren, aus der die Chadhirvorstellung floß. Zu demselben Zwecke wurde die talmudische und die syrische Version der Lebensquellsage des genauern untersucht. Es mag auf den ersten Blick scheinen, als ob die detaillierte Behandlung des griechischen Pseudokallisthenes und der anderen orien-

---

<sup>1</sup> *Der griechische Roman* p. 186, Anm. 1.

talischen Versionen in keinem richtigen Verhältniß zum eigentlichen Gegenstand dieses Buches stehe. Es wird sich jedoch im Verlaufe dieser Abhandlung, namentlich im zweiten Teile, in dem die zusammenhängenden Chadhirversionen zur Darstellung gelangen, herausstellen, daß nichts in den Rahmen der Betrachtung gezogen wurde, was nicht von direktem oder indirektem Einfluß auf die Chadhirsage war.

Bei dem engen, ja unzerreißbaren Zusammenhang zwischen der Chadhirlegende und dem Alexanderroman war es unvermeidlich, die Entwicklung des letzteren bei den Muhammedanern in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen. Eine systematische Behandlung des arabischen Alexanderromans wird man in diesem Buche nicht finden. Sie lag weder im Rahmen desselben, noch ist, bei dem Mangel an den nötigen Vorarbeiten, für eine solche Behandlung die Zeit gekommen.

Bei der Bearbeitung des in der muhammedanischen Tradition oder dem sogenannten Ḥadith niedergelegten Sagenstoffes stieß ich auf Schwierigkeiten, von deren komplizierter Natur sich der Nichtfachmann kaum eine adäquate Vorstellung machen kann. Das Material, bei dessen Sammlung und Anordnung alle möglichen Gesichtspunkte, mit Ausnahme des historischen, — des einzigen Gesichtspunktes, der uns hier interessiert, — obgewaltet haben, machte anfangs jeglichen Versuch einer Gliederung und geschichtlichen Verwertung zunichte. Sollte es mir dennoch einigermaßen gelungen sein, den chaotischen Stoff systematisch geordnet und in einen sagengeschichtlichen Zusammenhang eingereiht zu haben, so brauche ich den Kennern nicht zu sagen, daß dies nur durch die Anwendung der von Goldziher eingeführten und mit unnachahmlicher Meisterschaft gehandhabten Methode der Ḥadithbehandlung möglich war.

Im zweiten Teile dieser Abhandlung war es mir vergönnt, aus den reichen Handschriftenschätzen des British Museum neues und, wie ich glaube, wertvolles Material zur Geschichte der Chadhirlegende zu heben. Auf Vollständigkeit wollen die

in diesem Teile reproduzierten Chadhirversionen oder, wenn man will, Chadhirromane in keiner Weise Anspruch erheben. Bei der ungeheuren Ausdehnung des Materials wird dessen Sichtung und Bearbeitung wohl noch auf viele Jahre hinaus die Wissenschaft beschäftigen. Doch hoffe ich, daß es mir gelungen ist, wenigstens die typischen Gestalten der Chadhirlegende vorzuführen und die Richtungslinien anzudeuten, innerhalb deren die künftige Forschung auf diesem Spezialgebiet sich bewegen muß, wenn sie sich nicht ins Uferlose verlieren will.

Die Arbeit, die einen wesentlich muhammedanischen Legendenstoff behandelt, wendet sich trotzdem nicht bloß an den Islamforscher und Semitisten, sondern will zugleich dem Religionshistoriker und Mythologen dienlich sein. Mit Rücksicht auf diesen Zweck der Arbeit habe ich mich überall bemüht, auch dem Nichtsemitisten verständlich zu sein. Beim Charakter des Gegenstandes war ein Eingehen auf Details nicht zu vermeiden noch ließ sich, ohne dem Fortgang der Untersuchung Abbruch zu tun, alles fachmännische Beiwerk beiseite schieben. Doch ist auch hier durch die Übersetzung und Erläuterung der orientalischen Texte der Nichtfachmann in den Stand gesetzt, dem Laufe der Untersuchung zu folgen.

Mit Rücksicht auf diesen Charakter des Buches habe ich mich auch bei der Transkription semitischer Namen und Wörter von jener Pedanterie fernzuhalten gesucht, die gerade jetzt in orientalistischen Kreisen vielfach beliebt ist. Namentlich habe ich Wert darauf gelegt, daß der Text, zum Unterschied von den Fußnoten, von diesen sinnverwirrenden Finessen frei bleibt. Ich bedaure jetzt, daß ich in dieser Beziehung nicht weit genug gegangen bin und die semitischen Laute nicht systematischer dem deutschen Alphabet angepaßt habe. Daß sich hierbei viele Inkonsequenzen ergaben, weiß ich nur allzuwohl. Allein der Nichtsemitist wird sie kaum bemerken, während der Fachmann sich hoffentlich über sie hinwegsetzen wird.



An dieser Stelle möchte ich auch die Gründe angeben, die mich veranlaßt haben, die Namensform Chidher, die durch das bekannte Rückertsche Gedicht und nunmehr durch den Aufsatz von Vollers (*Archiv für Religionswissenschaft* XII 234ff.) gewissermaßen das Bürgerrecht erlangt hat, durch die fremdartiger anmutende Form Chadhir zu ersetzen. Beide Formen werden von den arabischen Lexikographen für zulässig erklärt. Chadhir ist ohne Zweifel die ursprüngliche Form, während Chidhr (Chidher) eine populäre Verkürzung derselben ist.<sup>1</sup> In sorfältigen Texteditionen wird die eine wie die andere Aussprache angegeben. Beide Formen lassen sich im Metrum belegen<sup>2</sup> und werden auch in den Transkriptionen der anderen Sprachen<sup>3</sup> reflektiert. Philologisch betrachtet ist Chadhir ein Adjektiv in der Bedeutung „Grün“, mit dem Artikel (al-Chadhir) „der Grüne.“ Chidhr dagegen hat die Form eines Nomens und dürfte eher „Grünes, Grün“ bedeuten. Man wird unten sehen, daß der Schlüssel zur Identifikation unseres Sagenhelden in dessen Bezeichnung als „der Grüne“ liegt. Wenn ich mich daher der weniger populären Namensform Chadhir bediene, so tue ich es nicht aus puristischen Motiven, die hier schlecht am Platze wären, sondern aus dem Bestreben heraus, den Ursprung der Chadhirgestalt aus der ursprünglichen Namensform hervortreten zu lassen.

<sup>1</sup> So wird dieselbe im *Tāǧ al-‘arūs* (III 187) nach dem Miṣbāḥ erklärt. Daneben wird auch die Form Chadhr (Qastellānī bei *Tāǧ al-‘arūs*; Abū ‘l-Faṭḥ al-‘Aufī *Ibtigā ‘l-qirba* Ms. Leipzig Nr. 252 fol. 116a) und Chidhir (Abū ‘l-Faṭḥ *ibidem*) überliefert. In Syrien ist die vulgäre Form Chudhr gang und gäbe (vgl. Curtiss *Ursemitische Religion* p. 278, Anm. 3).

<sup>2</sup> Cf. Ibn al-Faqīh ed. de Goeje p. 51, 52 (und p. 9, 91, 101).

<sup>3</sup> Chidhr wird in der hebräischen (כִּידְחָר), äthiopischen (unten S. 221, Anm. 8) und persisch-türkischen (unten S. 206, Anm. 11 und S. 213, Anm. 6) Form vorausgesetzt. Dagegen hat der Moriscoroman (unten S. 175, Anm. 4) Aljadir. Die in Indien gebräuchliche Form Kidār (unten S. 116 l. Z.) scheint ebenfalls auf Chidhr zurückzugehen. Das von Vollers (*Archiv für Religionswissenschaft* XII 282f.) erwähnte Kedar ist wohl nur die hinduisierte Form des arabischen Namens.

Das dem Buche vorausgeschickte Verzeichnis der benutzten Druckwerke und Handschriften will nicht nur die Identifikation der in dieser Arbeit gebrauchten Titelverkürzungen ermöglichen, sondern zugleich demjenigen, der sich in die Chadhirliteratur vertiefen will, als bibliographisches Hilfsmittel dienen. Ich fürchte, daß ich auch in dieser Beziehung inkonsequent verfahren bin und daß ich namentlich in der Anführung von Büchertiteln mir allerlei Unebenheiten habe zuschulden kommen lassen. Insbesondere bedaure ich, daß ich Nöldekes „Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans“, die fast auf jeder Seite zitiert werden, mit einer unzulässigen Abkürzung, die mir erst nach der Drucklegung zu Bewußtsein gekommen ist, fortwährend als „Beiträge zum Alexanderroman“ anführe.

Ein Wort über die das Buch begleitenden Indices. Index A ist aus meinen eigenen Erfahrungen mit dem hier behandelten Stoffe hervorgegangen. Die außerordentliche Zerstretheit des Materials und die sinnverwirrende Fülle der Rezensionen, die öfters gerade in Kleinigkeiten ihre Wichtigkeit verraten, machen es ungemein schwierig, einen Überblick über das Ganze zu gewinnen. Die Zusammenstellung in Index A will dem Gedächtnis des Lesers zu Hilfe kommen und ihn in den Stand setzen, die zahlreichen Varianten der Lebensquellsage und die ihnen zugrunde liegenden Motive bequem zu überschauen und so nicht nur in ihrem gegenseitigen Verhältnis, sondern auch in ihrem allmählichen Wachstum zu beobachten. Index B ist wesentlich (jedoch nicht ausschließlich) Namenverzeichnis, da Index A seinem Inhalte nach als Sachregister dienen kann. Rücksichten auf Raumersparnis ließen eine Beschränkung auf bare Seitenzahlen notwendig erscheinen. Nur bei „Chadhir“ und „Dūl-qarnein“, bei denen bloße Zahlenangaben vollkommen zwecklos wären, ist eine genauere Spezifikation gegeben. Ich hoffe, daß sie den Titelhelden des Buches einigermaßen gerecht wird.

Einige Partien des vorliegenden Werkes sind bereits früher im Druck erschienen. S. 1—67 und S. 107—123 sind ursprüng-

lich im dreizehnten Bande des „Archivs für Religionswissenschaft“ (Jahrgang 1910) unter dem Titel „Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende“ veröffentlicht worden. Das weitläufige Kapitel über „Die muhammedanische Tradition“ (S. 67—107) erscheint hier zum ersten Male. Der zweite Teil dieser Arbeit (S. 123—250) ist samt und sonders neu. Von den Appendices ist der erste, „Zur Geschichte der Chadhirlegende“ betitelt (S. 250—276), eine teilweise Reproduktion meines kurzen Artikels mit gleicher Überschrift, der ebenfalls im dreizehnten Bande des Archivs für Religionswissenschaft zum Abdruck gelangte. Es schien dem Verfasser ratsam, diese Arbeit, die das gesamte Chadhirproblem in seinen Grundlinien skizziert, der vorliegenden Abhandlung, die sich auf eine einzige Phase des Problems beschränkt, anhangsweise folgen zu lassen, obwohl sich hierbei die Notwendigkeit ergab, auf den ersten paar Seiten manches, was durch die ausführliche Behandlung in diesem Buche überflüssig geworden war, kurz zu wiederholen. Ich darf vielleicht hinzufügen, daß der Artikel nicht nur völlig umgearbeitet, sondern auch um ein Bedeutendes vermehrt worden ist. Der zweite Appendix „Du'l-qarnein und Alexander der Große“ (S. 276—301) ist vollständig neu und stellt zum ersten Male die in der muhammedanischen Literatur zirkulierenden Vermutungen über Identität und Lebenszeit Alexanders systematisch zusammen. Appendix F (S. 305—306) ist ebenfalls neu, während Appendices C, D und E (S. 301—305) ursprünglich in dem bereits erwähnten Aufsatz „Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende“ als Fußnoten figurierten. Die Textbeilagen erscheinen hier selbstverständlich zum ersten Male<sup>1</sup> und im ganzen übersteigen die gedruckten Teile die ungedruckten um mehr als das Dreifache. Ich brauche kaum ausdrücklich hervorzuheben, daß

---

<sup>1</sup> Den Text von Kisā'ī, dessen Darstellung ich unten (S. 94—96) reproduziere, habe ich nicht aufgenommen, weil die Handschriften seines Werkes sehr zahlreich sind und eine Edition desselben, dem Vernehmen nach, in Vorbereitung begriffen ist.

auch die bereits gedruckten Partien einer gründlichen Revision unterzogen worden sind.

Die Erforschung des Verhältnisses zwischen der Chadhirlegende und dem Alexanderroman trägt nicht nur dazu bei, Licht ins dunkle Chadhirproblem zu bringen, sondern ist zugleich weit darüber hinaus geeignet, das Verhältnis zwischen Dichtung und Wahrheit im Geistesleben der Völker zu illustrieren. Wenn das Dichterwort: „Was sich nie und nimmer hat begeben, das allein veraltet nie“ auf Wahrheit beruht, dann dürfte es kaum eine glänzendere Bestätigung desselben geben als das Verhältnis der Chadhirlegende zum Alexanderroman in der Vorstellungswelt des Islams. Die titanenhafte Gestalt des mazedonischen Welteroberers, dessen Taten mit unverlöschlichen Spuren in die Geschichte der Menschheit eingebrannt sind, hat sich vollständig in Mythendunst aufgelöst. Sein sagenhafter Vezir al-Chadhir, der ein reines Phantasiegebilde ist und der seinen Namen und seinen Charakter einer gedanklichen Kombination verdankt, hat sich zu einer Persönlichkeit verdichtet, die ins volle Menschenleben eingreift und die Millionen und Abermillionen von Menschen als Helfer und Tröster, als Lehrer und Ratgeber in allen Nöten des Daseins erscheint.

\*

\*

\*

Bevor ich diese Arbeit, die mich mit vielen Unterbrechungen ein volles Jahrzehnt beschäftigt hat, in die Öffentlichkeit ziehen lasse, ist es mir ein Bedürfnis, den Institutionen und Personen, die mich bei meiner Aufgabe unterstützt haben, meinen Tribut der Dankbarkeit zu zollen.

Ich betrachte es als eine besonders günstige Fügung, daß es mir im Laufe der Entstehung dieses Buches vergönnt war, mehrere Sommer am British Museum zu arbeiten. Ich hoffe, daß diese Abhandlung, die in ihren Hauptteilen in dieser klassischen Werkstätte der Wissenschaft entstanden ist, die Spuren

ihres Entstehungsortes nicht ganz und gar verleugnet. Mit Ausnahme der Berliner Handschrift des *Ikmāl ad-dīn* von Ibn Bābūje, die mir in zuvorkommendster Weise nach London geschickt wurde, stammen alle in dieser Abhandlung benutzten Handschriften aus dem British Museum. Ich empfinde es als besonderes Bedürfnis, dem Vorsteher und den Beamten des *Oriental Department* für ihre außerordentliche Liebenswürdigkeit und unermüdliche Hilfsbereitschaft, die mir meine Aufgabe wesentlich erleichtert haben, meinen tiefgefühlten Dank auszusprechen.

Zu Danke bin ich ebenfalls Herrn Professor Dr. Richard Wünsch, dem Herausgeber des „Archivs für Religionswissenschaft“, verpflichtet, der mir nicht nur die Pforten seiner Zeitschrift weit geöffnet, sondern auch durch seine freundliche Vermittelung das Erscheinen dieses Buches in der vorliegenden Form ermöglicht hat.

Meinen innigsten Dank aber schulde ich dem Manne, dessen Namen ich mit seiner gütigen Erlaubnis an die Spitze dieses Werkes setzen durfte. Herr Professor Theodor Nöldeke hat mit der ihm eigenen Liebenswürdigkeit und Hilfsbereitschaft die Korrektur dieses Werkes gelesen und dasselbe nicht nur von allerlei Irrtümern und stilistischen Unebenheiten befreit, sondern es zugleich durch eine Anzahl wertvoller Bemerkungen, die in den Nachträgen zusammengestellt sind, bereichert. Ohne seine bessernde Hand und sein bestätigendes Urteil hätte ich kaum den Mut gefunden, dieses Buch, welches der wissenschaftlichen Hypothese einen so breiten Raum gewährt und Gebiete behandelt, auf denen ich mich zum Teil nur mit Mühe zurechtfinden kann, in die Welt hinauszusenden. Doch viel mehr als für diesen einmaligen Liebesdienst bin ich Herrn Professor Nöldeke für seine wohlwollende und freundschaftliche Gesinnung dankbar, die er mir auch von weiter Ferne her fortgesetzt bezeugt, und die hauptsächlich dazu beigetragen hat, mich, trotz veränderter Lebensverhältnisse und Berufspflichten, an meinem



ursprünglichen Studiengebiet festzuhalten. Die ersten Ideen zu diesem Buche kamen mir vor nunmehr zehn Jahren, als ich mit Hilfe und auf Anregung von Professor Nöldeke mit der Vorbereitung meiner Habilitationsschrift beschäftigt war. Und wenn ich es jetzt wage, dem Buche, welches der Ausfluß jener Ideen ist, den Namen Nöldekes vorzusetzen, so denke ich hierbei weder an den Verfasser der epochemachenden „Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans“ noch an den unerreichbaren Meister der semitischen Wissenschaft, sondern an meinen lieben alten Lehrer, dessen Anregung und Ermunterung diese Arbeit nicht nur ihre Entstehung, sondern auch ihre Vollendung verdankt.

New York, den 21. März 1912.

I. F.

# Inhaltsverzeichnis

	Seite
Vorrede . . . . .	V
Literatur . . . . .	XVIII
A. Der Ursprung der Chadhirlegende . . . . .	1
1. Pseudokallisthenes . . . . .	2
2. Der babylonische Talmud . . . . .	42
3. Die syrische Homilie . . . . .	50
4. Der Koran . . . . .	61
5. Die muhammedanische Tradition . . . . .	67
6. Chadhir als Seedämon . . . . .	107
B. Die muhammedanischen Chadhirversionen . . . . .	123
1. Ibn Bābūje . . . . .	125
2. 'Omāra . . . . .	129
3. Ta'labī . . . . .	162
4. Die Moriscoverision . . . . .	173
5. Šūrī . . . . .	179
6. Ibn Hischām . . . . .	191
7. Firdausī . . . . .	204
8. Nizāmī . . . . .	209
9. Die äthiopische Alexanderversion . . . . .	217
10. Einzelnes über Chadhir und Alexander . . . . .	230
11. Ergebnisse . . . . .	241
Appendices . . . . .	250
Appendix A. Zur Geschichte der Chadhirlegende . . . . .	250
Appendix B. Dū'l-qarnein und Alexander der Große . . . . .	276
Appendix C. Die Verwandlung des Seedämons . . . . .	301
Appendix D. Mağma'al-bahreīn . . . . .	302
Appendix E. Chadhir an einem See . . . . .	305
Appendix F. Chadhir-Mātūn . . . . .	305
Textbeilagen . . . . .	307
Nachträge (von Professor Nöldeke) . . . . .	323
Indices . . . . .	326

## Literatur

### A. Verzeichnis der zitierten Druckwerke<sup>1</sup>

- Ausfeld, *Der griechische Alexanderroman*. Leipzig 1907.
- Bacher, W., *Nizāmūs Leben und Werke*. Leipzig 1871.
- Bagawī (st. 516/1122), *Ma'ālim at-tanzīl* (Korankommentar). Bombay 1879.
- Beer, B., *Welchen Aufschluß geben die jüdischen Quellen über den „Zweihörnigen“ des Koran?* Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft 9 (1855) S. 785—794.
- Beidāwī (st. 685/1286), *Korankommentar* ed. Fleischer. Leipzig 1844—1848.
- Berger de Xivrey, *Traditions Têratologiques*. Paris 1836.
- Birūnī (st. 440/1048), *Kitāb al-āṭār ul būqija* ed. Sachau. Leipzig 1876—1878.
- *The Chronology of Ancient Nations. An English version of the Arabic text . . . by C. E. Sachau*, London 1879.
- Budge, Ernest A. Wallis, *The History of Alexander the Great, being the Syriac Version of the Pseudo-Callisthenes*.<sup>2</sup> Edited from five manuscripts, with an English translation and notes. Cambridge 1889, enthaltend:
- Pseudokallisthenes. Text S. 1—254; Übersetzung S. 1—143.
- Syrisch-christliche Legende (siehe unter *Hunnius*). Text S. 255—275; Übersetzung S. 144—158.
- Syrische Homilie. Übersetzung S. 163—200.
- *The Life and Exploits of Alexander the Great, being a series of Ethiopic Texts . . . with an English translation and notes*.<sup>3</sup> London 1896. Band I: Einleitung und Text. Band II: Übersetzung, enthaltend:
- Die äthiopische Version des Pseudokallisthenes. S. 1—353 (Analyse s. unten S. 217 ff.).
- Ein christlicher Alexanderroman. S. 437—553.
- Buhārī (st. 256/870) *Ṣaḥīḥ*
- ed. Krehl, Leiden 1862—1868;
- ed. Kairo, 1883 f., mit dem Kommentar des Ibn Ḥagar;
- ed. Bülāq, 1887 f., mit dem Kommentar des Qaṣṭellānī.

---

<sup>1</sup> Bücher, die in dieser Abhandlung nur gelegentlich oder bloß als Nachschlagewerke zitiert werden, bleiben in diesem Verzeichnis unerwähnt.      <sup>2</sup> Im folgenden mit „Syriac Version“ zitiert.

<sup>3</sup> Im folgenden mit „Ethiopic Texts“ zitiert.

Clarke s. Nizāmī.

Clermont-Ganneau, *Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre. Notes d'archéologie orientale et de mythologie sémitique. Extrait de la Revue Archéologique.* Paris 1877.

Curtiss, *Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients.* Leipzig 1903.

Damirī (st. 808/1405), *Ḥajāt al-ḥajawān.* Kairo 1305<sup>h</sup>.

Abschnitt über Chadhir I 245—247 (s. v. *ḥūt Mūsa*).

Abschnitt über Dū'l-qarnein II 18—20 (s. v. *sa'lāt*).

Dijārbekrī (st. um 982/1574), *Ta'riḥ al-ḥamīs.* Kairo 1283<sup>h</sup>.

Abschnitt über Dū'l-qarnein I 101—106.

Abschnitt über Chadhir I 106—107.

Dyroff, Carl, *Wer ist Chadhir?* Zeitschrift für Assyriologie VII (1892) S. 319—327.

Epstein, A., *Eldad ha-Dānī.* Preßburg 1891.

Ethé, H. siehe Nizāmī.

Firdausī (starb um 1024), *Šāhnāme* ed. T. Macan. Calcutta 1829.

Französische Übersetzung von Mohl (*Le Livre des Rois*).  
Paris 1876—1878.

Fraenkel, S. siehe Nöldeke.

Friedlaender, I., *The Heterodoxies of the Schiites according to Ibn Ḥazm.* New Haven 1909 (Separatabdruck aus *Journal of the American Oriental Society* Bd. XXVIII und XXIX).

Gaedecheus, *Glaukos der Meergott.* Göttingen 1860.

— Artikel „Glaukos“ in Roschers *Ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* S. 1678f.

Gaster, M. siehe Hebräische Alexanderversion.

Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* Bonn 1833.

Ginzberg, L., *Legends of the Jews.* Philadelphia 1909 ff.

Goldziher, *Muhammedanische Studien.* Halle 1889—1890.

— *Kitāb al-mu'ammārīn* (Abhandlungen zur arabischen Philologie, Teil 2). Leiden 1896.

Graf, K. H., *Moslicheddin Sadis Rosengarten Nach dem Texte und dem arabischen Kommentare Sururis aus dem Persischen übersetzt mit Anmerkungen und Zugaben.*<sup>1</sup> Leipzig 1846.

Grünbaum, Max, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde.* Leiden 1893.

Harkavy s. Hebräische Alexanderversion.

Hebräische Alexanderversion:

Text herausgegeben von Israel Lévi in *Festschrift zum achtzigsten Geburtstage M. Steinschneiders.* Leipzig 1896.  
S. 142—163 (vgl. S. 235—237).

Englische Übersetzung von M. Gaster in *Journal of the Royal Asiatic Society* 1897, S. 485—549. Vgl. Wesse-

<sup>1</sup> Im folgenden mit „Sururi“ zitiert.

- lowsky, Gaster und Harkavy in *Sbornik otdielenia russkaro jazyka i slowiesnosti* (russisch), herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg, Band 53 (1892). S. 1—167.
- d'Herbelot, *Bibliothèque Orientale*. Artikel „Kheder“.
- Hertz, W., *Gesammelte Abhandlungen*. Stuttgart und Berlin 1905.
- Homilie, syrische siehe Budge und Hunnius.
- Hunnius, *Das syrische Alexanderlied*. Text und Übersetzung in Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft 60 (1906) S. 169 ff. Siehe Budge.
- Ibn al-Faqīh (st. 289/902), ed. de Goeje (*Bibliotheca Geographorum Arabicorum* V). Leiden 1885.
- Ibn Ḥaġar (st. 852/1448) s. Buḥārī.
- *al-iṣāba fī tamjīz aṣ-ṣaḥāba*.<sup>1</sup> (A biographical Dictionary of people who knew Mohammed). *Bibliotheca Indica* Nr. 123. Calcutta 1856—1873. Artikel über Chadhir Band I Nr. 2258, S. 882—931.<sup>2</sup>
- Ibn Hišām (st. 218/834) s. Lidzbarski und in Verzeichnis B.
- Ibn Qoteiba (st. 276/889), *Kitāb al-ma'ārif* ed. Wüstenfeld. Göttingen 1850.
- Istahrī (schrieb um 340/951), ed. de Goeje (*Bibliotheca Geographorum Arabicorum* I). Leiden 1870.
- Jāqūt (st. 626/1229), *Geographical Dictionary* ed. Wüstenfeld. Leipzig 1868—1873.
- Jensen, P., *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*. (Keilinschriftliche Bibliothek VI, 1). Berlin 1900.
- *Das Gilgameschepos in der Weltliteratur* I. Straßburg i. E. 1905.
- Josippon (Pseudo-Josephus oder Gorionides). Etwa 10. Jahrhundert. Der Abschnitt über Alexander (Kapp 6—13) wurde erst später eingefügt.
- Kampers, *Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage*. Freiburg i. Br. 1901.
- Kremer, A. v., *Über die südarabische Sage*. Leipzig 1866.
- Legende, syrisch-christliche s. Budge.
- Lemm, Oscar v., *Der Alexanderroman bei den Kopten*. St. Petersburg 1903.
- Lévi, Israel, s. hebräische Alexanderversion.
- *La légende d'Alexandre dans le Talmud et le Midrach*. *Revue des Études Juives* II (1881) S. 298—300; VII (1883) S. 78—93.
- *La légende de l'ange et l'ermite dans les écrits juifs* ib. VIII (1884) S. 64—73.

<sup>1</sup> Im folgenden mit „Iṣāba“ zitiert.

<sup>2</sup> Chadhir offenbarte sich, nach allgemeiner Anschauung, beim Tode Mohammeds und hielt bei dieser Gelegenheit eine Trostrede. Aus diesem Grunde wird er von Ibn Ḥaġar in sein Wörterbuch aufgenommen.



- Lidzbarski, *de propheticiis, quae dicuntur, legendis arabicis*. Leipzig 1893.  
 — *Wer ist Chadhir?* Zeitschrift für Assyriologie VII (1892) S. 104—116.  
 — *Zu den arabischen Alexandergeschichten* ib. VIII (1893) S. 263—278.  
 — Ibn Hišāms *Kitāb at-tiğān*. Text ib. VIII S. 278—312.

Maqrizī (st. 845/1442), *Kitāb al-mawāʿiḏ waʿl-iʿtibār fi ʿdikriʿl-ḥitāṭ waʿl-āṭar*. Bulāq 1270h.

Abschnitt über Alexander I 150f.

Masʿūdī (st. 345/956), *Murūǧ ad-dihab*.

Text und französische Übersetzung. Paris 1861ff.

- *Kitāb at-tanbīh* ed. de Goeje (Bibliotheca Geographorum Arabicorum VIII). Leiden 1893.

Meissner, Bruno, *Alexander und Gilgames*. Leipzig 1894.

Meusel, s. Pseudokallisthenes.

Meyer, Paul, *Alexandre le Grand dans la littérature française du Moyen Age*. Paris 1886.

Mohl s. Firdausī.

Müller, Carl s. Pseudokallisthenes.

Muslim (st. 261/873), *Ṣaḥīḥ*. Bulāq 1887f., mit dem Kommentar des Nawawī (am Rande von Buḥārī, q. v.).

Nawawī (st. 676/1278), *Tahḍīb al-asmā waʿl-luğāt* ed. Wüstenfeld. Göttingen 1842 ff.

- Kommentar zu Muslim q. v.

Nizāmī (starb um 1200 n. Chr.), *Sikendernāme*. Text. Bombay 1292h.

Clarke, H. W., *The Sikandar Nāma translated for the first time out of the Persian*. London 1881.

Ethé, H., *Alexanders Zug zum Lebensquell im Land der Finsternis. Eine Episode aus Nizāmīs Iskendernāme, übersetzt, kommentiert und besonders seinem mystischen Inhalte nach genauer untersucht*. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der Königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1871. S. 343—405.  
 Siehe auch Bacher.

Nöldeke, *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans*. Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Band 38, Abhandlung V. Wien 1890.

Rezension von S. Fraenkel in Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft 45 (1891) S. 324ff.

- *Das iranische Nationalepos* im Grundriß für iranische Philologie II (1896) 130 ff.

Pseudokallisthenes, griechischer Text herausgegeben von Carl Müller (im Anhang zu Dübners Ausgabe von Arrian). Paris 1846.

- *nach der Leidener Handschrift herausgegeben* von Heinrich Meusel (5. Supplementband der Jahrbücher für klassische Philologie). Leipzig 1871.

Siehe auch Ansfeld, Budge, Raabe, Rohde, Weismann, Weymann und Zacher.

Qaṣṭellānī (st. 923<sup>h</sup>) s. Buhārī.

Qazwīnī (st. 682/1283) *Kosmographie* ed. Wüstenfeld. Göttingen 1847—1848.

— Deutsche Übersetzung von Ethé, Band I. Leipzig 1868.

Raabe, Richard, Ἰστορία Ἀλεξάνδρου. *Die armenische Übersetzung der sagenhaften Alexanderbiographie (Pseudokallisthenes) auf ihre mutmaßliche Grundlage zurückgeführt.* Leipzig 1896.

Rāzī, Fahr ad-dīn (st. 606/1209), *Maḡātib al-ğeib* (Korankommentar). Būlāq 1289<sup>h</sup>.

Abschnitt über Chadhir V 733 ff.

Abschnitt über Dū'l-qarnein V 750 ff.

Redslob, *Über den „Zweihörnigen“ des Koran.* Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft 9 (1855) S. 214—223.

Robles, F. Guillén, *Leyendas de José hijo de Jacob y de Alejandro Magno sacadas de dos manuscritos Moriscos de la biblioteca nacional de Madrid.* Zaragoza 1888.

Rohde, Erwin, *Der griechische Roman und seine Vorläufer.* Leipzig 1876.

Šahrastānī (st. 548/1153), *Kitāb al-mīlāl wa'n-niḡāl* ed. Čureton. London 1842.

Siğistānī, Abū Ḥātim (st. 250/864), *Kitāb al-mu'ammārīn* s. Goldziher.

Sprenger, A., *Das Leben und die Lehre des Mohammed.* Berlin 1861—1865.

Surūrī (st. 969/1561) s. Graf und in Verzeichnis B.

Ta'ālībī (st. 429/1038), *Histoire des Rois des Perses. Texte arabe publié et traduit par H. Zotenberg.* Paris 1900.

Ṭabarī (st. 310/923), *Annales* ed. de Goeje. Leiden 1879 ff.

Abschnitt über Chadhir I 414—429.

— *Persische Version.* (Chronique de (sic) Abu Djafar Mo'hammed ben Djarir ben Yezid Tabari traduite sur la version persane d'Abou Ali Mo'hammed Bel'amī par M. Hermann Zotenberg). Paris 1867. (Bel'amī starb um 352/963.)

— *Korankommentar (Tafsīr).* Kairo 1321<sup>h</sup>.

Abschnitt über Chadhir XV 163 ff.

Tāğ al-'arūs, Arabisches Lexikon des Murtaḡā az-Zebīdī (st. 1205/1791). Kairo 1302<sup>h</sup> ff.

Abschnitt über Chadhir (s. h. v.) III 181—182.

Ta'labī, *Kitāb qīṣaṣ al-anbiyā al-musamma' bi'l 'arā'is.*<sup>1</sup> Kairo 1314<sup>h</sup>.  
Siehe in Verzeichnis B.

Abschnitt über Chadhir S. 122—130.

Abschnitt über Dū'l-qarnein S. 203—209.

Talmud, babylonischer. Traktat *Tāmīd* fol. 32 (Sammlung von Alexander-geschichten).

<sup>1</sup> Im folgenden mit „Arā'is“ zitiert.

- Vollers, K., *Chidher*. Archiv für Religionswissenschaft XII (1909) S. 234—284.
- Weil, G., *Biblische Legenden der Muselmänner*. Frankfurt a. M. 1845.
- Weismann, Heinrich, *Alexander. Gedicht des zwölften Jahrhunderts vom Pfaffen Lamprecht*. Band II (Übersetzung des griechischen Pseudokallisthenes). Frankfurt a. M. 1850.
- Wesselowsky, A., *Iz istoriji romana i powiesti* (russisch. Über den slawischen Alexanderroman). Band I. Petersburg 1886.
- Weymann, *Die äthiopische und arabische Übersetzung des Pseudokallisthenes*. Kirchhain N.-L. 1901.
- Wünsche, A., *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*. Leipzig 1905.
- Zacher, *Pseudokallisthenes*. Halle 1867.
- *Iter ad Paradisum*. Text. Königsberg 1859.

## B. Verzeichnis der benutzten Handschriften

- ‘Abīd b. Šarija (st. 94<sup>h</sup>) s. unten S. 1, Anm. 3.
- Abū’l-Faṭḥ (zehntes Jahrhundert der Hīġra), *Ibtigā’ al-qurba bi’l-libās wa’š-šahba*. Ms. Leipzig (kopiert etwa 10. Jh. der H.).  
Abschnitt über Chadhir, fol. 116a—149a.
- Ibn Bābūje (st. 381/991), *Ikmāl ad-dīn wa’itmām an-ni’ma*. Ms. Berlin Nr. 2721 (kopiert i. J. 1082/1671).  
Abschnitt über Chadhir, fol. 171b—174a.  
Abschnitt über Dū’l-qarnein, fol. 174a—179b.
- *Kitāb ‘ilal aš-šarā’i*. Ms. British Museum Add. 23, 261 (kopiert i. J. 1122/1710).
- Ibn Hišām (s. Verzeichnis A), *Kitāb at-tiġān*. Ms. British Museum Or. 2901 (kopiert i. J. 1031/1622).
- Kisā’ī (Anfang 5. Jh. der H.), *Qiṣaṣ al-anbiyā*. Ms. British Museum Or. 3054 (kopiert i. J. 617/1220); Add. 23, 300 (kopiert i. J. 1021/1612); Add. 18, 523 (kopiert 18. Jh.).
- ‘Omāra (Ende 2. Jh.), *Qiṣṣāt al-Iskender*. Ms. British Museum Add. 5928 (kopiert i. J. 916<sup>h</sup>).
- Sibṭ Ibn al-Ġauzī (st. 654/1257), *Mirā’at az-Zamān*. Ms. British Museum Or. 4215 (kopiert 15. Jh.).  
Abschnitt über Dū’l-qarnein, fol. 77a—85b.  
Abschnitt über Chadhir, fol. 124a—125a.
- Šūrī (vgl. unten S. 179 ff.), *Ta’rīḥ al-Iskender*. Add. 7366 (kopiert i. J. 1097/1685); Add. 7367—7368 (in zwei Bänden, kopiert i. J. 1196/1782).
- Surūrī (s. Verzeichnis A), Arabischer Kommentar zu Sa’dīs Gulistan. Ms. British Museum Harl 5451 (kopiert i. J. 982/1574); Add. 7745 (kopiert i. J. 1116/1704).
- Ta’labī (s. Verzeichnis A), *‘Arā’is*. Ms. British Museum Or. 1494 (kopiert i. J. 513/1119); Add. 18, 508 (kopiert i. J. 903/1497); Or. 1428 (kopiert 17. Jh.).



## A. Der Ursprung der Chadhirlegende

Unter den vielen Hypothesen, die die muhammedanischen Theologen und Geschichtsschreiber über die Identität Chadhirs zum Besten geben, tritt mit besonderem Nachdruck die Anschauung hervor, die ihn mit Dū'l-qarnein, dem „Zwegehörnten“, einer halb mythischen Gestalt, die jedoch, wie jetzt mit absoluter Sicherheit feststeht, ursprünglich mit Alexander dem Großen identisch ist<sup>1</sup>, in innigen Zusammenhang bringt.<sup>2</sup> Derselbe Zusammenhang wird auch in der Erklärung der muhammedanischen Theologen vorausgesetzt, die das hervorstechendste Merkmal der Chadhirgestalt — das ewige Leben — aus der Tatsache ableitet, daß Chadhir, an Stelle seines Meisters Dū'l-qarnein, aus dem Lebensquell trank.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Unten S. 277.

<sup>2</sup> Unten S. 233 f.

<sup>3</sup> Tabarī, unten S. 233. Dieselbe Erklärung für das ewige Leben Chadhirs wird bereits vom südarabischen Gelehrten 'Abid b. Šarija (starb 94<sup>b</sup>), der am Hofe Mu'āwijas als Legendensammler und Altertumsforscher tätig war, gegeben (vgl. über ihn Goldziher *Muhammedanische Studien* I 182 f. und Lidzbarski *de propheticiis etc.* p. 1 f.). In seiner jemenischen Legendengeschichte (im Anhang zu Ibn Hišāms *Kitāb at-tigān* Ms. British Museum Or. 2901, fol. 159<sup>b</sup>) findet sich folgende Notiz:

تَبَعَ الْأَقْرَنَ  
وَهُوَ ذُو الْقَرْنَيْنِ الْمَذْكُورُ وَوُصِفَ لَهُ أَنْ يَتَلَكَّ النَّاحِيَةَ وَادِيًّا  
فِيهِ الْيَاقُوتُ وَأَنْ بِالْقَرَبِ مِنْهُ [fol. 160<sup>a</sup>] [عَيْنًا+] يَسْتَمِي مَآوُهَا مَاءٌ

„*Tobba' al-Aqrān*“, الْحَيَوةُ الَّذِي ظَفَرَ بِهِ الْخَضِرُ ذُونَ ذُو الْقَرْنَيْنِ (sic). Er ist mit dem oben erwähnten Dū'l-qarnein identisch (vgl. unten S. 285). Es wurde ihm berichtet, daß sich in jener Gegend ein Tal befinde, in welchem Hyazinthe vorhanden sei (vgl. Index A § 29), und daß in dessen Nähe [eine Quelle] sei, deren Wasser „Lebenswasser“ genannt werde. Chadhir bemächtigte sich desselben mit Ausschluß von Dū'l-qarnein.“ Wie weit freilich die Beziehung auf 'Abid b. Šarija authen-

Diese Anschauung, die uns nicht etwa als der isolierte Einfall eines einzelnen Gelehrten, sondern als allgemeine Volksvorstellung und in zahlreichen Legenden und Romanen als Hauptmotiv entgegentritt, weist uns in nicht mißzuverstehender Weise auf die berühmte Lebensquellepisode im Alexanderroman als die Quelle der Chadhirlegende hin. Die vorliegende Untersuchung folgt diesem Fingerzeig. Sie bietet eine Analyse der Lebensquellsage, wie sie uns in zusammenhängender Weise zuerst im griechischen Pseudokallisthenes entgegentritt und sucht deren Beziehungen zu verwandten Sagenstoffen älteren Ursprungs festzustellen. Sie verfolgt sodann auf ihren Inhalt und literarhistorischen Ursprung hin die verschiedenen Fassungen, in denen diese Sage im Orient und namentlich im Islam Verbreitung fand, und bemüht sich, diejenige Gestalt derselben zu rekonstruieren, aus der die Chadhirlegende geflossen ist. Sie gibt schließlich im zweiten Teile eine Reihe von Chadhirlegenden wieder, die als integrierender Bestandteil des Alexanderromans erscheinen.

## 1. Pseudokallisthenes

Die Legende von Alexanders Zug nach dem Lebensquell findet sich zuerst in jenem Werke, dem die Alexanderdichtung ihre Stellung in der Weltliteratur verdankt, in dem sogenannten Pseudokallisthenes.<sup>1</sup> Dieses Werk, dessen Anfänge

tisch ist, läßt sich schwer feststellen (vgl. Goldziher a. a. O. p. 183 oben). — Die Wendung „Chadhir bemächtigte sich des Lebenswassers (oder Lebensquells) mit Ausschluß von Dū'l-qarnein“ kehrt häufig mit stereotyper Gleichmäßigkeit wieder, vgl. z. B. Ibn Ḥaǧar I 887 Z. 5 und unten S. 189 Z. 4.

<sup>1</sup> Herausgegeben von Carl Müller als Anhang zu Dübners Ausgabe von Arrian, Paris 1846. Müllers Text geht auf drei Pariser Kodizes zurück, die von ihm *A*, *B* und *C* genannt werden. Diese Kodizes repräsentieren drei verschiedene Rezensionen, die mit *A'*, *B'* und *C'* oder besser mit  $\alpha$ ,  $\beta$  und  $\gamma$  bezeichnet werden. Über die ungemein komplizierten literarkritischen Probleme des Pseudokallisthenes, die im Texte nur gestreift werden konnten, siehe Müller in der Einleitung zu



in die Ptolemäerperiode hinaufreichen<sup>1</sup> und das in der uns überkommenen Gestalt das Produkt eines langsamen literarischen Prozesses bildet, ist uns in drei Hauptrezensionen überliefert, die durch verschiedene Handschriftentypen repräsentiert sind.<sup>2</sup> Die für uns erreichbar älteste<sup>3</sup> Redaktion des Romans liegt in der sogenannten Rezension  $\alpha$  vor, die spätestens um 300 n. Chr. abgeschlossen war.<sup>4</sup> Die Rezension  $\beta$  ist eine etwas jüngere Fassung, „welche aus jener älteren größtenteils durch eine mit bestimmter Absicht ausgeführte Revision hervorging“<sup>5</sup> und dieselbe „teils durch selbsterfundene Züge, teils aus anderen Quellen“<sup>6</sup> ergänzte. Die Rezension  $\gamma$  ist, nach dem Urteile Zachers,<sup>7</sup> „eine ungeschickte, kritik- und geschmacklose Erweiterung von  $\beta$ . Einzelnes wurde zu vermeinter Verschönerung durch bloßen Aufputz angeschwellt, vieles aus verschiedenen Quellen, wie sie gerade der Zufall darbot, zu vermeinter Vervollständigung eingeschaltet, namentlich in Beziehung auf die wunderbaren Erlebnisse und Begegnisse Alexanders im fernen Osten.“ Es muß jedoch energisch betont werden, daß die Rezensionen  $\beta$  und  $\gamma$ , wenn auch jünger als  $\alpha$ , so doch gelegentlich ältere Materialien benutzen und daher auch „ältere Sagen und ältere Textüberlieferungen enthalten können“.<sup>8</sup> Für unsere Zwecke endlich müssen wir noch der Leidener Handschrift<sup>9</sup> gedenken, die im allgemeinen  $\beta$  folgt, aber mehrfach auch mit  $\gamma$  zusammengeht.

seiner Ausgabe, p. XV ff.; Zacher *Pseudo-Callisthenes* Halle 1867, p. 5 ff., 102 ff.; Rohde *Der griechische Roman und seine Vorläufer* Leipzig 1876, p. 184 ff.; Kampers *Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage* Freiburg i. Br. 1901, p. 55 ff. und 184 ff.; Ausfeld *Der griechische Alexanderroman* Leipzig 1907, p. 8 ff.

<sup>1</sup> Rohde a. a. O. p. 184, Anm. 1.      <sup>2</sup> S. 2, Anm. 1.

<sup>3</sup> Vgl. Rohde p. 185, Anm. 2.

<sup>4</sup> Ibidem Anm. 1 und Ausfeld a. a. O. p. 10, Anm. 2.

<sup>5</sup> Zacher a. a. O. p. 12.      <sup>6</sup> Ausfeld p. 16.      <sup>7</sup> a. a. O. p. 13.

<sup>8</sup> Wilhelm Kroll bei Kampers a. a. O. p. 58.

<sup>9</sup> Herausgegeben von Heinrich Meusel, Leipzig 1871 (Sonderabdruck aus dem 5. Supplementband der *Jahrbücher für klassische Philologie*).

Die Episode vom Lebensquell findet sich in Alexanders Brief an seine Mutter Olympias, der in Müllers Ausgabe Kapitel 23—42 des zweiten Buches umfaßt.<sup>1</sup> Dieser Brief findet sich in  $\alpha$  überhaupt nicht.  $\beta$  bietet ihn in kürzerer,  $\gamma$  in bedeutend ausführlicherer Gestalt. In der letzteren Rezension ist überdies die Briefform in die Erzählungsform aufgelöst. Kodex *L* geht auch in diesem Teile des Werkes im allgemeinen mit  $\beta$  zusammen. Allein an mehreren Stellen, die für unseren Gegenstand von grundlegender Bedeutung sind, stimmt er mit  $\gamma$  überein und weist mehrfach sehr altertümliche Züge auf.<sup>2</sup>

Ich gebe im folgenden eine kurze Übersicht über den Inhalt des Briefes, wie er sich in den verschiedenen Rezensionen darstellt.<sup>3</sup> Die in demselben enthaltene Episode vom Lebensquell gebe ich, soweit es für unseren Gegenstand notwendig erscheint, in wörtlicher Übersetzung wieder.<sup>4</sup> Ich lege die im Kodex *C* enthaltene  $\gamma$ -Rezension, die bei weitem die ausführlichste ist, zugrunde, merke jedoch die Abweichungen der anderen Rezensionen an Ort und Stelle an. Um späteres Zitieren in dieser Abhandlung zu erleichtern, teile ich den folgenden Auszug in Paragraphen ein. In den Anmerkungen deute ich die mannigfachen inhaltlichen und literarkritischen Schwierigkeiten dieses außerordentlich komplizierten Stückes an.

---

Über die Handschrift selber siehe die Einleitung des Herausgebers. Ich bezeichne die Handschrift im folgenden mit *L*.

<sup>1</sup> Vgl. über die Komposition dieses Briefes Rohde a. a. O. p. 189.

<sup>2</sup> Müllers Ausgabe folgt in diesem Teile des Werkes Kodex *C*. Den Text des Olympiasbriefes nach Kodex *B* samt französischer Übersetzung bietet Berger de Xivrey in seinem Werke *Traditions Tétralogiques* Paris 1836, p. 350ff. Eine kritische Übersetzung und Rekonstruktion dieses Abschnittes nach  $\beta$  bietet Ausfeld a. a. O. p. 80ff.

<sup>3</sup> Eine Analyse dieses Abschnittes findet man bei Zacher a. a. O. p. 132ff. Für unsere Zwecke jedoch ist sie durchaus unzureichend.

<sup>4</sup> Ich lege die Übersetzung von Weismann *Alexander, Gedicht des 12. Jahrhunderts vom Pfaffen Lamprecht* Band II, Frankfurt a. M. 1850, zugrunde, folge ihr jedoch nicht im einzelnen, da sie keineswegs von Irrtümern frei ist.



§ 1. Der Brief, der an Alexanders Mutter Olympias und an seinen Lehrer Aristoteles<sup>1</sup> adressiert ist, beginnt (Kapitel 23) mit der Mitteilung von Alexanders Sieg über Darius. *C* fügt noch die Nachricht über seine Heirat mit Roxane hinzu, verläßt sodann plötzlich, ohne Schlußformel, die Briefform und setzt den Bericht in der dritten Person fort. *B* und *L* dagegen behalten die Briefform im Verlaufe des ganzen Abschnittes bei.

§ 2. Die folgenden acht Kapitel (24–31) finden sich nur in *C*. — Kap. 24 handelt von Alexanders Zug nach Judäa, Kap. 25–28 von seinen Erlebnissen in Ägypten.

§ 3. Nachdem<sup>2</sup> Alexander die gesamte bewohnte Erde erobert hat, will er in die unbewohnte ziehen. Er begibt sich mit seiner Armee, die sich auf seinen Befehl auf sechs Monate hinaus verproviantiert, auf den Weg. Während des Zuges stoßen sie auf allerlei Ungeheuer, die ihnen viel zu schaffen machen (Kap. 29).

§ 4. Alexander gelangt an einen Sandstrom, der drei Tage von Wasser und drei Tage von Sand fließt. Derselbe wird mittelst steinbeladener Holzkästen überschritten (Kap. 30).

§ 5. Jenseits des Stromes findet Alexander eine andere Welt.<sup>3</sup> Die Menschen sind nicht mehr als anderthalb Ellen groß. Sie werden wegen ihrer winzigen Gestalt in Frieden gelassen.

§ 6. Vorwärtsschreitend findet Alexander eine Inschrift des Königs Sesonchosis, die verkündet, daß dieser Herrscher hier umkehren mußte, weil er nicht weiter vordringen konnte. Alexander verhüllt die Inschrift und zieht weiter (Kap. 31).

§ 7. Die folgenden zwei Kapitel (32–33) finden sich auch in *B* und *L*.

<sup>1</sup> *C* läßt Aristoteles aus, vgl. Müllers Ausgabe Kap. 23, Anm. 1.

<sup>2</sup> Man hat entschieden den Eindruck, daß mit Kap. 29 eine neue Quelle beginnt.

<sup>3</sup> Unten dagegen (§ 16) findet Alexander die andere Welt nach Überschreitung der Schlucht.

Nachdem<sup>1</sup> Alexander mehrere Wegweiser<sup>2</sup> in Dienst genommen hatte, wollte er in die entfernteren Teile der Wüste<sup>3</sup> nordwärts<sup>4</sup> ziehen.

§ 8. Alexander und seine Begleiter gelangen in einen von Riesen bewohnten Wald, dessen Früchte, — nach den meisten Rezensionen waren es Äpfel —, ihnen als einzige Nahrung dienen (Kap. 32).

§ 9. Kap. 33, das *B* und *L* in etwas abweichender Gestalt bieten, berichtet von allerhand Kämpfen mit menschlichen Ungeheuern, zu dem Kap. 34, das sich nur in *C* findet, fernere Abenteuer hinzufügt

§ 10. Kap. 35, das sich an dieser Stelle nur in *C* findet<sup>5</sup>, berichtet von Alexanders Zusammentreffen mit den Brahmanen auf deren Insel.

§ 11. In Kap. 36 setzen *B* und *L* wieder ein.

Alexander stößt auf die Eintagsbäume, die im Laufe eines Tages aufblühen und verschwinden, und ähnlicher Seltsamkeiten mehr (Kap. 36).

§ 12. Am darauffolgenden Tage ziehen sie irrend umher. Die Wegweiser remonstrieren: „Wir wissen nicht, wohin wir kommen; laß uns umkehren, damit wir nicht in schlimme Gegenden geraten“. Alexander jedoch schlägt ihre Warnungen in den Wind.

„Nachdem er nun zehn Tage weiter gezogen war, zeigte sich kein Tageslicht mehr, sondern bloß während einer Stunde ein schwacher Glanz.“<sup>6</sup> Sie stoßen auf allerlei gräßliche

<sup>1</sup> Hier scheint wiederum eine neue Quelle vorzuliegen.

<sup>2</sup> *πλείονας ὁδηγούς*, *L* einfach *ὁδηγούς*, *B* *τοὺς πλείονας ὁδηγούς*. Der Artikel zeigt, daß der Brief fragmentarisch ist.

<sup>3</sup> Der armenische Pseudokallisthenes, ebenso die Version des Josippon, die mit jenem häufig zusammengeht, fügen hinzu: der Meder, siehe Ausfeld p. 81 zur Stelle.

<sup>4</sup> *κατὰ τὴν ἑμαξάν τοῦ πόλου* „nach dem Wagen des Polarsternes“, vgl. unten S. 12, Anm. 9.

<sup>5</sup> Den Inhalt dieses berühmten Kapitels bieten die Rezension *α* und die von ihr abhängigen Bearbeitungen im dritten Buche Kap. 5ff.

<sup>6</sup> Dieser Satz nur in *C*.

Ungeheuer. „Seine Freunde redeten dem Alexander dringend zu, er möge umkehren. Aber er wollte nicht, weil er das Ende der Welt zu sehen wünschte“<sup>1</sup> (Kap. 37).

§ 13. Sie ziehen durch eine tierlose Wüste am Meere hin. „Die Sonne<sup>2</sup> erblickten sie nicht mehr, sondern dunkel war die Luft zehn<sup>3</sup> Tage lang.“<sup>4</sup>

§ 14. Er versucht nach einer geheimnisvollen Insel, die sich in nächster Nähe befindet, hinüberzusetzen, aber der Versuch nimmt einen kläglichen Ausgang.

§ 15. Die Entdeckung von Perlen im Bauche eines Krebses veranlaßt Alexander, in einem gläsernen Fasse in die Meerestiefe zu steigen<sup>5</sup>, aus der er nach vielen Gefahren wieder ans Licht kommt<sup>6</sup> (Kap. 38).

§ 16. Man gelangt in eine Ebene, die von einer Schlucht durchschnitten ist. Alexander überbrückt die Schlucht und bringt eine Inschrift an, des Inhalts, daß er sie mit seinem ganzen Heere überschritten habe, „um das Ende der Welt zu erreichen, wie es die Vorsehung beschlossen hat“.<sup>7</sup>

§ 17. Nach drei<sup>8</sup> Tagen gelangt man an einen Ort, wo die Sonne nicht scheint. Dort ist das sogenannte Land der Seligen.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Ähnlich auch *B* und *L*.      <sup>2</sup> *B* οὐρανόν.

<sup>3</sup> Weismann S. 130 irrtümlich 12.

<sup>4</sup> Ist dies eine Doublette des ersten Satzes des vorhergehenden Absatzes, und ist jener Satz, der sich nur in *C* (vgl. S. 6, Anm. 6) findet, in den anderen Rezensionen absichtlich beseitigt?

<sup>5</sup> Der Sachverhalt ist hier anscheinend verdunkelt. Als Beweggrund figuriert hier Perlenfischerei, während er in Wahrheit Wißbegierde ist, vgl. unten S. 22 f.

<sup>6</sup> Den Abstieg in die Tiefe läßt *B* aus.

<sup>7</sup> Alles dies nur in *C*. Das folgende auch in *B* und *L*.

<sup>8</sup> *BL*: zwei.

<sup>9</sup> *C*, *B* (vgl. Berger de Xivrey p. 366) und *L* haben gleichmäßig: Ἐκεῖ οὖν ἐστὶν ἡ καλουμένη μακάρων χώρα. Das Land der Seligen liegt demnach innerhalb des Landes der Finsternis, und so heißt es auch ausdrücklich in dem Resumé des Olympiasbriefes (s. über dasselbe unten S. 17 ff.), daß es im Lande der Seligen völlig Nacht war (unten

§ 18. Alexander<sup>1</sup> wollte das Fußvolk, die Greise und Frauen samt deren Gepäck<sup>2</sup> zurücklassen und<sup>3</sup> nur mit ausgewählten Jünglingen<sup>4</sup> in jene Gegenden eindringen.<sup>5</sup> „Kallisthenes aber, einer seiner Freunde, riet ihm, mit 40 Freunden, 100 Knaben und 1200<sup>6</sup> Soldaten in das Land zu ziehen.“

„Der<sup>7</sup> König Alexander brach also mit diesen auf<sup>8</sup> und gebot, daß kein Greis ihm folgen solle.“ Ein Greis jedoch, dessen zwei Söhne Alexander begleiteten, verstellt sich und zieht heimlich mit.

§ 19. „So zogen sie mit Alexander<sup>9</sup> und fanden einen nebligen Ort.<sup>10</sup> Da sie, weil der Ort unwegsam war, nicht weiter vordringen konnten, so brachen sie ihre Zelte ab.“

S. 18 Z. 6 v. u.). Indessen liegt hier ohne Zweifel ein sehr altes Mißverständnis vor. Denn nach einer anderen Stelle (unten S. 11) gelangt Alexander, erst nachdem er dreißig Schoinoi im Dunkeln vorwärtsgeschritten war, ins Land der Seligen und sieht daselbst „einen Glanz ohne Sonne, Mond und Sterne“ (§ 27). Das Land der Seligen liegt also, wie man von vorne herein erwartet, jenseits des Landes der Finsternis. Unser Text will demnach besagen, daß die Sonne zwar dort nicht schien, daß es aber, im Unterschied von der irdischen Welt, ohne Sonne hell war, und der Autor hat seine Quelle mißverstanden. — Woher Ausfeld (p. 83) seine Übersetzung: „von dort wollte ich mit meinen Dienern das Land der Seligen aufsuchen“ — ein Satz, der freilich die erörterte Schwierigkeit beseitigen würde —, geschöpft hat, ist nicht recht ersichtlich.

<sup>1</sup> Hier beginnt anscheinend eine verschiedene Quelle.

<sup>2</sup> Weismann p. 132 l. Z. übersetzt die Stelle falsch.

<sup>3</sup> Die Worte: „Das Fußvolk . . . und“ fehlen in *B*. Dies ist auch logischer, da der Rat, nur Jünglinge mitzunehmen, erst von Kallisthenes kommt. *L* bietet dieselben Worte inhaltlich an einer anderen Stelle (unten Anm. 8). <sup>4</sup> *B* und *L* τοὺς ἰδίους μὲν δούλους.

<sup>5</sup> Ausfelds Übersetzung ist hier gekürzt und verdunkelt den Sinn.

<sup>6</sup> *B* + ἐκλετοῖς; *L* + μόνοις γυνήσιν.

<sup>7</sup> Das Folgende bis S. 10, Anm. 2, fehlt in *B*.

<sup>8</sup> *L* anstatt dessen: „Indem ich nun das Fußvolk samt den Greisen und Frauen zurückließ, nahm ich alle jungen ausgewählten Soldaten und zog mit ihnen.“ Vgl. oben, Anm. 3. <sup>9</sup> *L* + drei Tage.

<sup>10</sup> τόπον ὁμιχλώδη. Was soll dieser neblige Ort im Lande der Finsternis oder im Lande der Seligen (letzteres Josippon, unten S. 21, Anm. 4)? Ist damit das Paradies gemeint, das nach der sehr altertümlichen syrischen Alexanderlegende (s. über dieselbe unten S. 50, Anm. 4) von Nebel umgeben ist und das dem Alexander wie überhaupt jedem Sterblichen

§ 20. „Am folgenden Tage aber nahm Alexander die tausend Bewaffneten<sup>1</sup> und drang mit ihnen in das Land ein, um zu erforschen, ob dort das Ende der Welt sei.“<sup>2</sup>

§ 21. „Und als er eingedrungen war, da sah er zur Linken einen hellern Raum und zog durch wüste und felsige Gegenden bis zur Mitte des Tages. Dieses erkannte er aber nicht nach der Sonne, sondern mit Schnüren (*σχοίνοις*) maß er den Weg nach der Geometrie und erkannte daraus die Zeit. Nachher aber ward Alexander bange und er kehrte um, weil der Weg ungangbar war.“<sup>3</sup>

§ 22. „Als er aber wieder hinausgelangt war, wollte er nun nach rechts ziehen. Denn es war eine flache Ebene, aber finster und dunkel.“<sup>4</sup>

§ 23. „Er war nun in Verlegenheit, weil keiner der Jünglinge ihm riet, in das finstere Land einzudringen, aus Furcht, daß wenn die männlichen Pferde durch die Dunkelheit des langen Weges erschöpft würden, sie nicht wieder zurückkehren könnten.“

Alexander sehnte sich nunmehr nach dem Rate eines Greises. Der Greis, der heimlich mitgezogen war, stellt sich sodann Alexander vor und spricht ihn folgendermaßen an: „Das kannst du einsehen, o König Alexander, daß wenn die Pferde hineingegangen sind, du das Licht nicht mehr sehen wirst. Wähle also die Stuten<sup>5</sup> aus, welche Fohlen haben und

---

unzugänglich ist? (vgl. Budge *Syriac Version* p. 152 und unten p. 23 ff.). Überhaupt hängt dieser Paragraph sowohl mit dem Vorhergehenden wie mit dem Folgenden schlecht zusammen. Er schwebt gänzlich in der Luft und scheint das Fragment eines anderen Berichtes zu sein.

<sup>1</sup> *C* τοὺς χιλίους ἐνόπλους, mit Artikel, den *L* ausläßt. Vorher (§ 18) waren es 1200 Soldaten, außerdem 40 Freunde und 100 Knaben. Hier liegt anscheinend eine andere Quelle vor.

<sup>2</sup> μήπως ἐνταῦθα εἶσι τὰ ἄκρα (*L* τὸ τέλος) τῆς γῆς.

<sup>3</sup> Dieser Paragraph nimmt sich etwas seltsam aus. Er scheint fast eine Doublette von § 19 zu sein.

<sup>4</sup> Das heißt wohl: sie hatten die dunkle Ebene vor sich und sie waren nun darauf bedacht, in dieselbe einzudringen.

<sup>5</sup> *B* (s. unten S. 10, Anm. 2) hat Eselinnen statt Stuten. *L* liest wie *C*, doch eine Bemerkung am Rande von *L* (ed. Meusel p. 765, Anm. 76)



lasse die Fohlen hier.<sup>1</sup> Wir aber wollen mit den Stuten in das Land eindringen und dieselben werden uns wieder hierherbringen.“ Alexander folgt dem Rate des Greises.

§ 24. „Der Greis aber befahl seinen Söhnen, das, was sie nach dem Eindringen auf der Erde finden würden, zu sammeln und in ihre Säcke zu stecken.“

§ 25. „Und es zogen mit Alexander 360 Krieger.“<sup>2</sup>

§ 26. „So<sup>3</sup> drangen sie auf einem finstern Wege fünfzehn Schoinoi vor. Da sahen sie einen Ort, und an demselben war eine durchsichtige Quelle, deren Wasser blitzte wie der Blitz.<sup>4</sup> Die Luft aber dort war wohlriechend und sehr lieblich.<sup>5</sup> Da aber der König Alexander hungrig geworden war und etwas genießen wollte, so rief er seinen Koch namens Andreas<sup>6</sup>,

---

weist auf die Variante hin. Dieser Unterschied ist ein wichtiges Merkmal der Rezensionen. Vgl. Index A § 14.

<sup>1</sup> Dies heißt anscheinend: am Eingang zum Lande der Finsternis. Sie sind also noch nicht im Dunkeln. Dagegen war es § 13 und § 21 schon dunkel.

<sup>2</sup> Dies stammt anscheinend aus einer anderen Quelle, die möglicherweise mit der des folgenden Paragraphen identisch ist. *L* fügt noch den Satz hinzu: „und ich befahl, daß die (τοὺς) sechzig Fußsoldaten vorausschritten.“ Dies kann nur aus einem älteren Berichte stammen, der nicht mehr erhalten ist. — Anstatt dieses ganzen Abschnittes, der oben S. 8 (vgl. *ibid.* Anm. 7) beginnt, bietet *B* einen einzigen Satz, der stark verstümmelt ist und nach Ausfelds Rekonstruktion (p. 84, Anm. 1) folgendermaßen lautet: „Außerdem ließ ich Eselinnen mitführen, deren Fohlen unterdessen im Lager angebunden waren.“ Vgl. die Übersetzung Berger de Xivreys p. 367.

<sup>3</sup> Hier beginnt höchstwahrscheinlich eine von den übrigen Berichten verschiedene Quelle, s. darüber unten S. 20 f. § 25 mag derselben Quelle entstammen.

<sup>4</sup> *L* + καὶ ἔρετα πλεῖστα ὑδάτων. Vgl. unten S. 28, Anm. 2.

<sup>5</sup> Der Satz fehlt in *B*. Anstatt „und sehr lieblich“ *L*: „und nicht im geringsten dunkel.“

<sup>6</sup> Die Worte *ὀνόματι καλούμενον Ἀνδρέαν* fehlen in *B*. In *L* (cf. ed. Meusel p. 765, Anm. 33) sind die Worte *ὀνόματι Ἀνδρέαν* von gleichzeitiger Hand am Rande nachgetragen. Der Name dürfte von dem Koche Andreas abgeleitet sein, der nach Diodor 8, 24 der Stammvater der sikyonischen Herrscher war. Prof. Carl Dyroff in München machte mich in liebenswürdiger Weise auf diese Stelle aufmerksam.



und befahl ihm Speise<sup>1</sup> zurechtzumachen. Dieser nahm einen gedörrten Fisch<sup>2</sup> und ging zu dem durchsichtigen Wasser der Quelle<sup>3</sup>, um denselben zu waschen. Als der Fisch aber in dem Wasser hin und her geschüttelt wurde, ward er sofort lebendig und entschlüpfte den Händen des Koches. Der Koch sagte<sup>4</sup> niemandem, was geschehen war, sondern nahm von diesem Wasser und<sup>5</sup> bewahrte es in einem silbernen Gefäße.<sup>6</sup> Die ganze Gegend hatte eine überreiche Fülle von Wasser.<sup>7</sup> Davon tranken alle und nahmen Nahrung zu sich<sup>8</sup> (Kap. 39).

§ 27. „Nachdem sie Speise zu sich genommen hatten, zog<sup>9</sup> Alexander dreißig<sup>10</sup> Schoinoi weiter. Da sah er nun einen Glanz ohne Sonne und Mond und Sterne.“ Zwei<sup>11</sup> Vögel mit menschlichen Gesichtern treten ihm in den Weg

<sup>1</sup> Genauer „Zuspeise“, „Zukost“: *προσφάγιον* (nach Stephanus *Thesaurus* s. v. ist der Ausdruck vulgär). Der Unterschied ist nicht gleichgültig. Vgl. Index A § 17.

<sup>2</sup> *C* ὠστὰριχον, das Müller in *ἄλιον τὰριχον* verbessert. *B* und *L* bloß *τὰριχον*, das wohl auch in der Lesart von *C* vorliegen dürfte. Vgl. Stephanus *Thesaurus* s. v. *τὰριχος*. Ausfeld übersetzt „Salzfisch“.

<sup>3</sup> *πηγῆς*, *L* γῆς. Letzteres dürfte ein bloßer Schreibfehler sein.

<sup>4</sup> *L* + φοβηθεῖς „aus Furcht“. Wovor? vgl. unten S. 29, Anm. 2.

<sup>5</sup> *L* + trank davon, s. die folg. Anmerkung. Dies scheint im Kodex *C* bloß ausgefallen zu sein, da an einer anderen Stelle darauf Bezug genommen wird, vgl. unten § 31.

<sup>6</sup> Der ganze Satz fehlt in *B*. Danach machte der Koch keinen widerrechtlichen Gebrauch vom Lebensquell, s. unten S. 29, Anm. 3.

<sup>7</sup> βρύων ὕδατα, *L*: β. ὕ. πολλά, vgl. unten S. 28, Anm. 2.

<sup>8</sup> Dieser Satz fehlt in *B*. — *L* bietet folgenden Zusatz: ὃ τῆς ἐμῆς δυναρχίας ὅτι οὐκ ἔνετό μοι πλεῖν ἐκ τῆς ἀθανάτου ἐκείνης πηγῆς τῆς ζωογονούσης τὰ ἔψυχα, ἥς ὁ ἐμός μάγειρος τετύχηκεν. Derselbe Zusatz findet sich inhaltlich in dem aus dem 13. Jahrhundert stammenden byzantinischen Alexandergedicht, vgl. Christensen in den *Sitzungsberichten der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der Kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München* 1877, p. 50f. Über die Wichtigkeit dieses Zusatzes s. unten S. 30, Anm. 3.

<sup>9</sup> Mit diesem Worte beginnt eine andere Quelle, die wahrscheinlich mit § 17 zusammenhängt. Siehe darüber unten S. 20ff.

<sup>10</sup> Der Armenier (unten S. 21, Anm. 3): 15. S. Index A § 9.

<sup>11</sup> So *BL*. *C* ungenau: drei. Vgl. S. 21, Anm. 4 gegen Ende.

und befehlen ihm umzukehren. Einer derselben ruft ihm zu: „Das Land, welches du betrittst, o Alexander, gehört Gott allein. Kehre um, Elender, denn das Land der Seligen<sup>1</sup> wirst du nicht betreten können. Kehre also um, o Sterblicher, ziehe in dem Lande, das dir gegeben ist, umher und füge dir<sup>2</sup> keine Trübsal zu.“ „Alexander erbehte und gehorchte in höchst lobenswerter Weise<sup>3</sup> der Stimme, die durch die Vögel an ihn gelangte.“<sup>4</sup>

§ 28. Alexander aber, „nachdem er sich mit der Vorsehung im Himmel versöhnt hatte“, ließ verkünden, daß ein jeder mitnehmen solle, was ihm in die Hand komme, „sei es Stein, oder Kot, oder Holz“. Doch nur ein Teil gehorchte. Sein Freund Philon, dem er denselben Rat erteilt, versieht sich mit einem scheinbar unbrauchbaren Steine. Besonders die Söhne des Alten versahen sich reichlich.<sup>5</sup>

§ 29. „Alexander aber<sup>6</sup> schickte den Wegweiser<sup>7</sup> mit den Eselinnen<sup>8</sup> voraus und zog wieder nordwärts.<sup>9</sup> Den Stimmen

<sup>1</sup> C: *Μανάρων χώραν*; B: M. *γῆν*; L: M. *νήσους*. Siehe unten S. 37, Anm. 1.

<sup>2</sup> B + „und denen mit dir“. — Weismanns Übersetzung dieser Stelle (p. 135) ist unzuverlässig.

<sup>3</sup> Vgl. Müllers Ausgabe Kap. 40 Anm. 4 und die Lesart von L.

<sup>4</sup> Die armenische Version (s. unten S. 21, Anm. 3) lautet anstatt dessen: „da wurde ich von Zittern und Zagen ergriffen und, voller Furcht und Demut, gehorchte ich mit Notwendigkeit der göttlichen Stimme, die durch die zwei Vögel sprach“. — Nach Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* p. 25, Anm. 2, ist § 27 aus einer anderen Quelle eingeschoben. Allein, wie unten (S. 23 ff.) nachgewiesen wird, ist gerade dieser Paragraph der Kern der ganzen Erzählung.

<sup>5</sup> Der ganze Paragraph fehlt in BL. Er ist anscheinend eine Dublette von § 24 und ist in C wohl aus einer anderen Quelle eingeschoben, s. unten S. 30, Anm. 2.

<sup>6</sup> BL + *ἐξιλωσάμενος*, vgl. den ersten Satz des vorhergehenden Paragraphen.

<sup>7</sup> L und C Singular, ebenso die armenische Version (cf. L ed. Meusel p. 766, Anm. \*). B, dem Müllers Text folgt, hat den Plural. Vgl. oben S. 6, Anm. 2. Diese Differenz ist nicht ohne Belang, s. Index A § 12.

<sup>8</sup> BC *τὰς ὄνους*; L *τὰς ἵππους*. Die erstere Lesart stimmt mit der von B (oben S. 9, Anm. 5) überein.

<sup>9</sup> *κατὰ τὴν ἁμάξαν . . . τῶν ἀστέρων*, vgl. oben S. 6, Anm. 4.

der Stuten<sup>1</sup> folgend, gelangte er in einigen<sup>2</sup> Tagen wieder aus dem Lande.“

„So kamen sie aus dem mit ewiger Nacht bedeckten Lande heraus“<sup>3</sup> (Kap. 40).

§ 30. Ans Licht angelangt, „da, wo die anderen Soldaten waren“<sup>4</sup>, entdeckten sie, daß sie Perlen und Edelsteine in Händen hatten. „Da bereuten es die, welche nichts genommen hatten; diejenigen aber, welche etwas genommen hatten, dankten alle dem Alexander und dem Greise<sup>5</sup> für ihren guten Rat“.<sup>6</sup> Auch der Stein, den Philon mitgenommen hatte, erwies sich als reines Gold.<sup>7</sup>

§ 31. „Jetzt<sup>8</sup> erzählte auch der Koch, wie die Speise (τὸ ἔδεσμα) lebendig geworden war.<sup>9</sup> Da ward Alexander zornig und befahl ihn fürchterlich zu peitschen.<sup>10</sup> Dieser

<sup>1</sup> *BL*: „der Fohlen und deren Mütter“.

<sup>2</sup> *BL*: zwei und zwanzig; Josippon (Kap. 10): zwanzig.

<sup>3</sup> Dieser Satz fehlt *B* und *L*. Vgl. S. 7, Anm. 9.

<sup>4</sup> Die in Anführungszeichen eingeschlossenen Worte fehlen in *BL*. Dies ist vielleicht nicht unbeabsichtigt. Denn wenn Alexander auch jetzt (§ 29), wie am Beginn der Reise (§ 7), nordwärts zieht, dann kann er nicht gut ins Lager zurückgekehrt sein, von dem aus er die Reise begonnen hatte. Es gibt aber eine Gestalt der Sage (s. Index A § 29), nach der er durch das Land der Finsternis hindurch auf demselben Wege, auf dem er gekommen war, zurückkehrte.

<sup>5</sup> Dies ist für das eklektische Verfahren von *C* charakteristisch. Nach § 24 war es der Greis, der diesen Rat erteilte. Nach einer anderen Vorlage von *C* (§ 28) war es vielmehr Alexander: also müssen hier beide figurieren. *L* (s. folgende Anmerkung) spricht auch hier lediglich vom Greise.

<sup>6</sup> *L* ist hier pointierter: „Als sie dies sahen, bereuten die, welche etwas genommen, daß sie nicht mehr genommen; die aber, welche nichts genommen, daß sie nichts genommen hatten. Wir alle aber waren dem Greise dafür dankbar, daß er uns einen derartigen Rat gegeben.“ Über *B* s. Anm. 10. <sup>7</sup> Fehlt *BL*.

<sup>8</sup> Hier liegt wiederum eine andere Quelle vor, s. unten S 21, Anm. 1.

<sup>9</sup> *L* anstatt dessen: „erzählte auch der Koch, was ihm an der Quelle zugestoßen war“.

<sup>10</sup> *L*: „als ich aber dies hörte, da wurde ich von Schmerz ergriffen und bestrafte ihn fürchterlich“. — *B* gibt den Inhalt dieses Paragraphen in viel kürzerer Fassung: „als wir ans Licht gelangten, da fanden sie,

sprach jedoch zu ihm: 'was nützt dir die Reue über eine vergangene Sache?' Er sagte aber nicht<sup>1</sup>, daß er von dem Wasser getrunken oder etwas davon aufbewahrt hatte. Dies konnte der Koch sich nicht entschließen zu gestehen, nur daß der Salzfish<sup>2</sup> wieder lebendig geworden war.“

§ 32. „Es ging aber der schlechte Koch zu der Tochter des Alexander, welche vom Keksweib Une<sup>3</sup> geboren war und Kale hieß, und verführte sie, indem er versprach ihr Wasser aus dem Unsterblichkeitsquell zu trinken zu geben, und so tat er auch. Als Alexander dies erfuhr, mißgönnte er ihnen<sup>4</sup> die Unsterblichkeit. Und er rief seine Tochter zu sich und sprach zu ihr: 'Nimm deine Kleider und hebe dich hinweg; denn siehe, du bist ein göttliches Wesen (*δαίμων*) geworden, da du unsterblich geworden bist. Du wirst Nereis heißen, da du durch das Wasser<sup>5</sup> Unsterblichkeit gewonnen hast, und dort<sup>6</sup> wirst du wohnen.' Weinend und klagend ging sie hinweg von seinem Angesicht und ging in die Wüste hin, unter die Dämonen.“<sup>7</sup>

daß sie reines Gold genommen hatten. Da erzählte auch der Koch, wie die Speise lebendig geworden war. Da wurde ich zornig und bestrafte ihn. Lebe wohl!“ Hier schließt der Brief und unmittelbar darauf folgt das dritte Buch. Alles übrige fehlt in *B*.

<sup>1</sup> *L*, wo die Briefform beibehalten ist (vgl. oben § 1): „ich wußte aber nicht“.

<sup>2</sup> *C* *ὀταράριον*, danach Müller *τὸ ταρίριον*; *L* *τὸ τάριχος* (vgl. oben S. 11, Anm. 2).

<sup>3</sup> Müllers Text *Οὐνης*, *L* *οὐν νας* (dazwischen scheinen zwei Buchstaben zu fehlen). Ausfeld p. 84 (Kap. 41, Anm. 2) emendiert *κοινῆς* „einem gewöhnlichen Keksweib“.

<sup>4</sup> *L* + *ἐρῶ τὸ ἀληθές*.

<sup>5</sup> Vgl. die Lesart von *L* in Anm. 7.

<sup>6</sup> Also im Wasser, s. dagegen die Lesart von *L* in der folgenden Anmerkung.

<sup>7</sup> *L* in abweichender Fassung: *λαβοῦσά σου τὸν ἱματισμὸν ἔξελθε τοῦ προσώπου μου· ἰδοὺ γὰρ γέγονας δαίμων ἀπαθανατισθεῖσα. καλὴ μὲν τῷ ὀνόματι ἐκλήθη· ἀρτίως δὲ καλέσω σε καλὴν τῶν ὀρέων, ὅτι ἐν αὐτοῖς τοῦ λοιποῦ κατοικήσεις· ἔση δὲ κεκλημένη Νηραῖδα, ὡς ἐκ τοῦ νηροῦ τὰ ἴδια (lies *ἀῖδια*? vgl. die Lesart von *C*) δεξαμένη, τουτέστιν τὰ ἀθάνατα. καὶ ταῦτα εἰπὼν προσέταξα τοῦ λοιποῦ μὴ οἰκεῖν ἐν ἀνθρώποις, ἀλλ' ἐν τοῖς ὄρεσιν. Nach *C* (s. jedoch folgenden Satz im Texte) soll Kale ein*

§ 33. „Dem Koch aber ließ er einen Stein<sup>1</sup> um den Hals binden und ihn ins Meer werfen. Der Hinabgeworfene aber wurde ein Dämon und wohnte dort in einem Teile des Meeres, der danach der Andreantische genannt wurde.“<sup>2</sup>

„So ging es mit dem Koch und dem Mädchen.“

§ 34. „Alexander aber entnahm aus diesen Zeichen<sup>3</sup>, daß dort das Ende<sup>4</sup> der Welt sei.“

§ 35. „Als sie wieder an die Brücke gelangten, die Alexander erbaut hatte<sup>5</sup>, ließ er noch einmal eine Inschrift einhauen:

Seedämon, nach *L* hingegen ein Berg- oder Wüstendämon sein. Hier liegen anscheinend zwei alte Vorstellungen vor. Der Name Nereis läßt kaum einen Zweifel darüber, daß die erstere Vorstellung die ursprünglichere ist, denn die Erklärung von *L* (ἐκ τοῦ νηροῦ), die *C*, wie seine Lesart ἐκ τοῦ ὕδατος beweist, schon mißverstanden zu haben scheint, sieht wie ein exegetischer Notbehelf aus. Es ist bemerkenswert, daß in der osteuropäischen Sage Kale als Seedämon fortlebt, s. darüber die interessanten Ausführungen Wesselowskys in seinem Buche *Iz istoriji romana i powiesti* (russisch, über die slavische Alexandersage), Petersburg 1886, I 377f. So erzählt man sich auf Zacynthus, daß die Herrscherin der Nereiden die Schwester Alexanders sei, und man beschwört sie bei seinem Namen. Eine ähnliche Beschwörungsformel wird in Mazedonien gebraucht, wenn sich ein heftiger Sturm erhebt, für den die Nereiden verantwortlich gemacht werden. Auf dem Schwarzen Meere ist es eine Gorgone, die die Schiffe Halt machen läßt und dann sich erkundigt, ob Alexander noch lebe. Wenn man die Frage bejaht, dann beruhigt sie die See; sonst bringt sie die Schiffer um. — Fast scheint es, als ob Kale in einen Bergdämon verwandelt wurde, um dem Koch Andreas, der infolge der ihm zugefügten Strafe (s. im Text später) nichts anderes als ein Seedämon werden konnte, keine Konkurrenz zu machen. Über die ganze Kalepisode s. unten S. 31, Anm. 1.

<sup>1</sup> *L*: Mühlstein

<sup>2</sup> ἀφ' οὗ ἐκλήθη ὁ τόπος Ἀνδρεαντικός. *L*: ἀφ' οὗ καὶ τὸ ὄνομα ἐκλήθη Ἀνδρέας. Danach also erhielt im Gegenteil der Koch seinen Namen vom Meere.

<sup>3</sup> Aus welchen Zeichen? Doch nicht aus der Verwandlung des Koches? Wahrscheinlich beziehen sich die Zeichen auf die Warnungen der göttlichen Vögel. § 34 schließt sich wahrscheinlich an § 27 an. Siehe unten S. 21, Anm. 1.

<sup>4</sup> *C* τὰ ἄκρα; *L* τὸ τέλος (vgl. oben S. 9, Anm. 2).

<sup>5</sup> Vgl. § 16.



„diejenigen, die das Land der Seligen betreten wollen, müssen den Weg nach rechts nehmen.“<sup>1</sup>

§ 36. *C* fährt unvermittelt fort: „Er befahl nun von den Vögeln jener Gegend zwei zu fangen.“<sup>2</sup> Er wird von ihnen in die Höhe gehoben, so daß ihm die Erde und das Meer wie eine von einer Schlange umringte Tenne erscheint. Aber ein geflügeltes Wesen in Menschengestalt tritt ihm in den Weg und macht ihm Vorwürfe darüber, daß er das Himmlische zu erlangen begehre. Weit weg von seinem Heere kommt er auf die Erde herunter. Von einem seiner Satrapen erhält er dreihundert Reiter, die ihm zu seinem Heere geleiten. „Nun ließ er sich nicht mehr darauf ein, Unmögliches zu unternehmen.“<sup>3</sup>

§ 37. Die Soldaten, die mit ihm ins Land der Finsternis gezogen waren, kehren gleichfalls ins Lager zurück und finden ihn dort.

§ 38. Auf dem Rückwege treten Alexander menschenähnliche Vögel entgegen, die verkünden: „Wer auf dem Wege rechts zurückkehren wird, wird Wunderbares schauen“.<sup>4</sup> Alexander tat also (Kap. 41).

<sup>1</sup> *L*: „nehmet den Weg nach rechts, auf daß ihr nicht zugrunde gehet“. — Auch in § 22 ziehen sie auf dem Wege zum Lande der Seligen nach rechts. Wahrscheinlich hat ursprünglich § 21, wo sie links ziehen, viel ausführlicher von den sie bedrohenden Gefahren und Hindernissen berichtet.

<sup>2</sup> *L* dagegen: „Wiederum überlegte ich in meinem Innern, ob dort überhaupt das Ende (τὸ τέλος) der Erde sei und der Himmel sich dort neige. Ich wollte nun die Wahrheit erforschen. Ich gab daher Befehl, von den Vögeln jener Gegend zwei zu fangen.“ Siehe unten S. 23, Anm. 3.

<sup>3</sup> *L* + „Lebe wohl!“ Hier schließt in *L* der Brief und damit das zweite Buch. Das Folgende nur in *C*.

<sup>4</sup> Worauf bezieht sich das Wunderbare, das ihm die Vögel in Aussicht stellen? Doch kaum auf die Abenteuer im folgenden Kapitel? Denn für die Verkündigung dieser im Pseudokallisthenes recht gewöhnlichen Abenteuer sind die göttlichen Vögel doch etwas zu gut. Nach § 35 (vgl. § 22) führt der Weg zum Lande der Seligen rechts. Ist dies



§ 39. Alexander und sein Heer gelangen an einen See mit honigsüßem Wasser. In dem Bauche eines Fisches von gewaltigen Dimensionen wird ein Stein von ungeheurer Leuchtkraft gefunden, den Alexander einfassen läßt und des Nachts als Leuchte benutzt.

§ 40. In der Nacht steigen Weiber aus dem See, die wunderschön singen.

§ 41. Nach einem Kampf mit Roßmenschen (Hippozentauren) kehrt Alexander mit seinem Gefolge in sechzig Tagen in bewohnte Gegenden zurück und ruht von seiner Anstrengung aus (Kap. 42).

Unmittelbar auf diesen Bericht folgt in *C* noch ein besonderer Abschnitt (Kap. 43 in der Müllerschen Ausgabe), der, ebenfalls in die Form eines Briefes an Olympias gekleidet, den Inhalt des vorhergehenden längeren Briefes (Kapp. 23—42) kurz rekapituliert. Da das Kapitel sich lediglich in *C* findet, würde man von vornherein erwarten, daß es die Rezension *C'* (oder  $\gamma$ ) repräsentiert, und in der Tat wird in demselben mehrfach auf Dinge angespielt, die sich ausschließlich in *C* finden. Andererseits aber läßt der Auszug eine Reihe von Dingen aus, die in *C* (und *BL*) eine zentrale Stellung einnehmen, und gibt, infolge dieser Auslassungen, eine bedeutend veränderte Darstellung von Alexanders abenteuerlichem Zuge. Wie dem auch sei, in jedem Falle kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Kap. 43 eine Gestalt der Legende voraussetzt, die viel älter und, wie wir unten sehen werden, viel ursprünglicher ist. Wegen der Kürze des Auszuges läßt sich manches nicht mehr mit Sicherheit feststellen. Allein auch in seiner jetzigen

---

das Wunderbare, das ihm die Vögel versprechen und stellt dieser Paragraph ein Fragment aus einem anderen Berichte über Alexanders Zug nach dem Lande der Seligen dar? Freilich der Auszug (vgl. unten S. 19 Z. 5) begünstigt die erstere Vermutung, denn auch nach ihm zieht Alexander, nachdem er das Land der Seligen verlassen, rechts.

Gestalt ist das Resumé von großem literarkritischem Werte und setzt uns in den Stand, den ursprünglichen Zusammenhang der Legende, der in den ausführlicheren Darstellungen verdunkelt ist, viel klarer zu erkennen.<sup>1</sup>

Der Auszug beginnt, wie der große Olympiasbrief, mit dem Siege über Darius (Kap. 23; § 1)<sup>2</sup> und erwähnt sodann den Einzug in Judäa (Kap. 24) und den Aufenthalt in Ägypten (Kap. 25—28; § 2 [C]). „Dann beschloß ich nach dem Ende (τὴν ἄκρον) der Welt zu ziehen (vgl. § 12 Ende und § 16 Ende [C]), und der Gedanke wurde zur Tat. Nachdem wir das bewohnte Land unter der Sonne durchzogen hatten, kamen wir in wilde unwegsame Gegenden“ (vgl. Kap. 29; § 3). Die Abenteuer werden kurz gestreift. Kapp. 31—33 (§§ 4—8) fehlen. Kap. 34, das nur C bietet (vgl. § 9), und Kap. 35, das sich an dieser Stelle nur in C findet (vgl. § 10), werden gestreift. Kapp. 36—38 (§§ 11—15) fehlen wieder. „Wir erreichten eine sehr große Ebene, in deren Mitte eine Kluft war. Diese überbrückte ich und zog mit dem ganzen Heere hinüber (§ 16 [C]). Von da an hatten wir kein Tageslicht mehr und, nachdem wir in gewöhnlicher Weise einige<sup>3</sup> Tage umhergezogen waren, erreichten wir ein Land, in dem es völlig Nacht war. Dort ist das sogenannte Land der Seligen (§ 17). Es kamen mir aber zwei<sup>4</sup> Vögel in Menschengestalt entgegengefliegen und rieten mir also: ‘Es ist dir nicht gestattet, o Alexander, durch dieses Land zu ziehen’ (§ 27; §§ 18—26 fehlen). Wir kehrten also von dort um und ich forderte alle auf, irgend-

<sup>1</sup> Die Ausführungen Rohdes *Der griechische Roman* p. 189 über Kap. 43 sind nicht recht überzeugend.

<sup>2</sup> Die Angabe der Kapitel bezieht sich auf die Müllersche Ausgabe, die der Paragraphen auf die oben gegebene Synopsis. C bedeutet, daß der betreffende Paragraph sich nur in C findet. Die unbezeichnet gelassenen Paragraphen finden sich auch in den anderen Rezensionen.

<sup>3</sup> ἡμέρας τινάς. Oben § 17 (vgl. S. 7, Anm. 8) las C: drei; BL: zwei. Die Lesart von C steht dem Auszuge näher.

<sup>4</sup> Stimmt mit BL überein. C hat drei (§ 27, S. 11, Anm. 11).

welche Gegenstände von da mitzunehmen. Aber nur wenige<sup>1</sup> erfüllten den Befehl. Als wir nun ans Licht kamen, da bereuten es alle, die nichts mitgenommen hatten (§§ 28 und 30<sup>2</sup>; § 29 fehlt). Nun zogen wir aus diesem Lande, indem wir die Richtung nach rechts<sup>3</sup> einschlugen (vgl. § 38; §§ 31—37 fehlen). Nach einem Marsche von einigen Tagen hatten wir mit den Hippozentauren zu kämpfen. Wir schlugen sie in die Flucht und erreichten dann in fünfzig<sup>4</sup> Tagen unter vielen Gefahren das bewohnte Land (§ 41 [C]; §§ 39—40 [C] fehlen). Jetzt rüsten wir uns zum Kriege gegen Porus, den König der Inder (siehe Kap. 44 der Müllerschen Ausgabe). Die Schilderung dessen, was wir gesehen haben<sup>5</sup>, werdet ihr<sup>6</sup> in der Einlage dieses Briefes finden. Wenn ihr diese leset, so werdet ihr über alle unsere Erlebnisse belehrt werden“.

Ein Blick auf den Olympiasbrief in der obigen Wiedergabe — um von dem Auszug für eine Weile abzusehen — genügt, um erkennen zu lassen, daß derselbe keine einheitliche Komposition, sondern eine ungeschickte Kompilation darstellt, die sich aus den verschiedenartigsten Bestandteilen zusammensetzt. Die Schilderung wimmelt nicht nur von Unklarheiten<sup>7</sup>, sondern auch von Widersprüchen.<sup>8</sup> Die einzelnen Teile der

<sup>1</sup> Vgl. dagegen § 28.

<sup>2</sup> Der Auszug steht demnach § 28 näher (vgl. auch vorhergehende Anmerkung), da es Alexander ist, der den Rat erteilt, Gegenstände mitzunehmen. In § 30 ist es der Greis, der im Auszug überhaupt nicht erwähnt wird. <sup>3</sup> Vgl. oben S. 16, Anm. 4. <sup>4</sup> Kap. 41: sechzig.

<sup>5</sup> Es ist nicht recht klar, was damit gemeint ist, die Erlebnisse in Kap. 44 oder die in Kapp. 23—42 erwähnten Einzelheiten, die im Auszug nur kurz gestreift werden.

<sup>6</sup> Obwohl an Olympias adressiert, richtet sich der Inhalt des Briefes ebensowohl an Aristoteles, vgl. oben S. 5, § 1.

<sup>7</sup> Man vergleiche nur die verworrene geographische Darstellung des Zuges, aus der man unmöglich klug werden kann.

<sup>8</sup> Vgl. die verschiedenen Zahlenangaben §§ 18, 20, 25 und S. 10, Anm. 2, oder die Angaben über die Finsternis, §§ 12, 13, 17, 19 und vieles andere.

Erzählung werden zusammenhanglos aneinandergereiht; oft lassen sich noch die Nähte erkennen, die die Erzählung künstlich zusammenflicken. Der Verfasser oder, wohl richtiger, Redaktor des Olympiasbriefes hatte augenscheinlich zahlreiche Quellen von durchaus heterogenem Ursprung und Charakter vor sich, die er, weil sie alle von Alexander handelten, kritiklos durcheinander würfelte, wodurch er in den ihm vorliegenden Grundbericht „vieles aus verschiedenen Quellen, wie sie gerade der Zufall darbot, zu vermeinter Vervollständigung eingeschaltet“ hat.<sup>1</sup> Es würde uns zu weit führen, wollten wir auf die literarhistorische Struktur dieses außerordentlich komplizierten Stückes des Alexanderromans im einzelnen eingehen; manches Hierhergehörige ist bereits oben in den Anmerkungen angedeutet worden. Allein ein Moment, das für unseren Gegenstand von grundlegender Bedeutung ist, muß an dieser Stelle gebührend betont werden, wir meinen die Tatsache, daß die ganze Lebensquellepisode, die den Ausgangspunkt unserer Untersuchungen bildet, ursprünglich dem Olympiasbrief fremd ist und erst nachträglich in denselben eingeschoben wurde.

Denn der Versuch Alexanders, die Unsterblichkeit zu erlangen, der der Natur der Sache gemäß, in einer jeden Lebensdarstellung den Höhepunkt bilden müßte, trägt hier einen durchaus episodenhaften Charakter und hebt sich in keiner Weise von den sonstigen zahlreichen und oft recht blöden Abenteuern ab, die Alexander dem Großen auf seinen Wanderungen zustoßen. Von Alexanders Sehnsucht nach Unsterblichkeit findet sich keine Spur. Als er durch die Schuld des Koches um Haaresbreite den Lebensquell verfehlt, stößt er keinen Hauch der Klage aus.<sup>2</sup> Die ganze Legende nimmt sich wie ein Fremdkörper aus, der sich, ohne eine Lücke zu hinter-

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 3.

<sup>2</sup> Über den Zusatz von *L*, der eine ursprünglichere Form der Sage voraussetzt, s. oben S. 11, Anm. 8 und unten S. 30, Anm. 3.

lassen, restlos entfernen läßt.<sup>1</sup> Diese Beobachtung wird, man könnte fast sagen, dokumentarisch von den folgenden literarkritischen Indizien bestätigt. Der Auszug, der die meisten Abenteuer auf diesem abenteuerlichen Zuge, darunter auch solche, die sich lediglich in *C* finden, getreulich registriert, läßt die ganze Episode vom Lebensquell aus. Ebenso verhält es sich mit der armenischen Alexanderversion. Diese altertümliche Rezension, die dem griechischen Roman am nächsten verwandt ist<sup>2</sup> und, obwohl sonst  $\alpha$  folgend, den Olympiasbrief nach  $\beta$  reproduziert, erwähnt den Lebensquell und den Koch mit keiner Silbe.<sup>3</sup> Ähnlich verhält es sich mit der hebräischen Rezension des Josippon, die sich mehrfach mit der armenischen Version berührt.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> §§ 26, 31—33.

<sup>2</sup> Siehe Zacher p. 85 ff.; Ausfeld p. 12 ff.

<sup>3</sup> Ich setze, um den ursprünglichen Pragmatismus der Sage zu illustrieren, den betreffenden Passus der armenischen Version nach der griechischen Rekonstruktion von Raabe p. 72 hierher: "Ἠλθομεν δὲ εἰς τόπους ἐν δυσίν ἡμέραις ὅπου ὁ ἥλιος οὐ λάμπει. καὶ θέλοντός μου ἱστορήσαι καὶ ἐπιχειρήσαντος ἰδεῖν διὰ τῶν δούλων, ὅπου ἢ τῶν μακάρων χώρα ἦν, Καλλισθένης (usw., vgl. § 18). ἔξω δὲ μετὰ τὴν ὁδὸν ἐπενοήσαμεν ὄνον θήλειαν ἔχουσαν πωλάριον ἧς ἐδήσαμεν εὐθέως τὸ πωλάριον ἐν τῇ παρεμβολῇ. Εἰσερχομένων δὲ ἡμῶν ἐπὶ σχοίνους δεκαπέντε ὄρνεα δύο usw. (vgl. § 27). καὶ τρόμφ καὶ φρίκη καταληφθεὶς ἐν φόβῳ καὶ δειλίᾳ γενόμενος ἀναγκάως ἤκουσα τῆς θείας φωνῆς τῆς ὑπὸ τῶν δύο ὀρνέων λαληθείσης.

<sup>4</sup> Die Darstellung des Josippon (Kap. 10) ist der des Armeniers sehr ähnlich. Ich führe die betreffende Stelle an: „Er wanderte von dort (gemeint ist die geheimnisvolle Insel, oben § 44) zwei Tage lang und gelangte an die Berge der Finsternis. Dort aber scheint die Sonne nicht am Tage (d. h. es ist hell ohne Sonne, vgl. oben § 27). Er wünschte aber bis zum Aufenthaltsort des Jonadab ben Rechab (Jeremia 35; die Rechabiten werden mit den Gymnosophisten oder Brahmanen und diese wiederum mit den Seligen identifiziert, vgl. meine Notiz in *Jewish Quarterly Review* New Series I 252 ff.) und einiger Stämme, die zusammen hinter den Bergen der Finsternis wohnen, vorzudringen, und er rief aus seinem Heere 1300 Helden auf (vgl. § 18: 40 + 100 + 1200) und begab sich auf den Weg. Er nahm mit sich eine Eselin, die ein Eselsfüllen säugte (dieses Detail findet sich nur noch beim Armenier), band das Füllen, ihr Junges, am Eingang zum Orte an und ging hinein.



Wenn wir etwas genauer zusehen, erkennen wir auch, daß die Tendenz, die dem Olympiasbrief, wie überhaupt dem Gesamtroman des Pseudokallisthenes zugrunde liegt, von der der Lebensquellsage durchaus verschieden ist. Der Impuls, der Alexander vorwärts treibt, ist nicht Unsterblichkeitssehnen, sondern Herrschsucht und Wissensdrang. Wie im ganzen Roman, so soll auch im Olympiasbrief Alexander als der Übermensch geschildert werden, der alles sehen, alles erforschen, alles erobern will und, in Übereinstimmung mit seinem Charakterbild, wie es in der Vorstellung des Orients fortlebte, als der Held, „der an die Enden der Erde gelangte“<sup>1</sup>, zur Anschauung gebracht werden. Immer wieder tritt dieses Motiv im Pseudokallisthenes wie in der von demselben abhängigen Alexanderdichtung hervor. Alexander schwört bei seinem eigenen Bilde, daß er nicht eher umkehren werde, bis er an den Ort gelangt sei, „wo man weder rechts noch links sich wenden kann“.<sup>2</sup> Er gibt sich daher

---

Er fand die Luft des Ortes durch Finsternis und Nebel verdunkelt (§ 19), so daß der eine den zweiten nicht sehen konnte, und die Erde daselbst war mit Schmutz bedeckt. Sie begegneten aber großen Vögeln, die Menschengesichter hatten und griechisch sprachen, und sie redeten zu ihm also: ‚O Alexandros! Kehre zurück, denn das Land der Gottesanbeter darfst du nicht betreten. Du vermagst nicht ins Haus Gottes und ins Haus seiner Diener zu kommen. Denn du kannst die Inseln (vgl. oben S. 12, Anm. 1), woselbst die Heiligen Gottes und die Nachkommen seines Dieners Abraham wohnen, nicht betreten. Bemühe dich nicht, in die Himmelshöhe zu steigen, wie du versucht hattest.‘ Ein anderer Vogel aber (daher wohl die drei Vögel in C, oben S. 11, Anm. 11) sagte zu ihm: ‚Empfange die frohe Botschaft, daß du Poros, den König von Indien, besiegen wirst.‘ Alexander aber erzitterte vor den Vögeln. Er wanderte zwanzig Tage rückwärts und erreichte das Lager, das er verlassen hatte.“ Auch der Schluß des Kapitels stimmt auffallend mit der armenischen Version überein, vgl. Ausfeld p. 84.

<sup>1</sup> Vgl. I. Makkabäer 1, 3: καὶ διήλθεν ἕως ἄκρων τῆς γῆς (auch C gebraucht ἄκρα, vgl. oben S. 9, Anm. 2, S. 15, Anm. 4, vgl. S. 18 Zeile 9).

<sup>2</sup> So in dem hebräischen Alexanderroman, herausgegeben von Israel Lévi in Steinschneiders Festschrift (1896) p. 156 oben; Gasters Übersetzung im *Journal of the Royal Asiatic Society* 1897, p. 531.



mit dem Besitz der bewohnten Erde nicht zufrieden, sondern muß in die unbewohnte ziehen.<sup>1</sup> Er will nichts unerforscht lassen.<sup>2</sup> Er fliegt in die Höhe<sup>3</sup>, dringt in die Tiefe<sup>4</sup> und ist felsenfest entschlossen, bis ans Ende der Welt zu gelangen.<sup>5</sup> Erst als er aus gewissen Zeichen entnimmt, daß der von ihm erreichte Ort das Ende der Welt sei, tritt er den Rückweg an.<sup>6</sup>

Neben diesem Motiv geht ein anderes einher, das ursprünglich durchaus selbständig ist, aber in der Darstellung des Olympiasbriefes mit dem obigen zusammengefloßen ist, wir meinen Alexanders Zug nach dem Lande der Seligen. Diese Sage, die uralten Ursprungs ist und, wie wir unten sehen

<sup>1</sup> Vgl. Kampers p. 25 unten: „Ein Jahr nach der Schlacht bei Arbela läßt Äschines ihn über das Sternbild des Bären (vgl. oben S. 6, Anm. 4 und S. 12, Anm. 9) und die Grenzen der bewohnten Welt hinausgelangen.“

<sup>2</sup> Vgl. die altertümliche syrische Alexanderlegende (über dieselbe unten S. 50 f.), ed. Budge p. 145: „Ich begehre zu wissen, wie groß die Ausdehnung der Erde, wie hoch der Himmel, wie zahlreich die Länder meiner Mitkönige, worauf die Himmel ruhen und was die Schöpfung umgibt.“ Ähnlich die von der Legende abhängige Homilie (s. unten S. 51 f.). In gleicher Weise äußert sich Alexander im koptischen Alexanderroman (etwa 6. Jahrhundert), Oscar v. Lemm *Der Alexanderroman bei den Kopten*, p. 94: „Ich werde mich nicht zufrieden geben, bis ich finde, was ich suche.“

<sup>3</sup> Oben § 36. Vgl. die Lesart von *L*, oben S. 16, Anm. 2, und den hebräischen Alexanderroman (S. 22, Anm. 2), ed. Lévi p. 156 (Gaster p. 532): „Noch bin ich nicht zufrieden mit dem, was ich bisher getan habe.“ Ähnlich äußert er sich beim Abstieg in die Tiefe (ibidem): „denn noch habe ich nicht genug an dem, was ich in der oberen Welt getan und gesehen habe“. Siehe die folgende Anmerkung.

<sup>4</sup> Oben § 15, wo der Kompilator das Motiv verdunkelt, vgl. vorhergehende Anmerkung und S. 7, Anm. 5.

<sup>5</sup> Vgl. oben § 12 Ende, § 16. Ähnlich motiviert Josippon (Kap. 13) die Wanderungen Alexanders: „Nach diesen Begebenheiten wollte Alexander noch ferner die Welt erforschen. Er ging bis an die Enden der Erde, der Wüsten und der Meere und er beschloß, in der Luft in die Höhe zu steigen und bis auf den Grund des großen Meeres zu dringen. Er gelangte an die Enden der Erde, der Wüsten und der Meere. Dann wandte er sich nach Babylon.“

<sup>6</sup> Oben §§ 34, 35.

werden, lange vor und ebenso lange nach Pseudokallisthenes eine selbständige Existenz führte, ist in ihrer Tendenz von der Legende von Alexanders Zug nach dem Ende der Welt durchaus verschieden. Das Ende der Welt vermag Alexander wohl zu erreichen; das Land der Seligen bleibt ihm verschlossen. In der ersten Sage soll Alexander verherrlicht, in der letztern soll er in seine Schranken verwiesen werden. In unserem Berichte aber werden beide Sagen miteinander verschmolzen, indem das Ende der Welt mit dem Lande der Seligen in Verbindung gebracht wird. Die Welt oder die Erde ist, nach der anscheinend damals gangbaren geographischen Vorstellung, vom Lande — ursprünglich vom Ozean<sup>1</sup> — der Finsternis umgeben<sup>2</sup>, hinter dem das Land — ursprünglich die Insel<sup>3</sup> — der Seligen sich befindet<sup>4</sup>; dieses Land oder diese Insel gehört nicht mehr den Menschen, sondern Gott.<sup>5</sup> Als die göttlichen Vögel Alexander den Eintritt in jene Gegend verbieten, da erkennt er, daß er am Ende der Erde angekommen sei<sup>6</sup> und kehrt, da ja sein Wunsch erfüllt ist, gehorsamst hinter die der Menschheit gezogenen Schranken zurück.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. unten S. 52, Anm. 1.

<sup>2</sup> Vgl. die Bemerkung Ausfelds p. 170f.

<sup>3</sup> Unten S. 37, Anm. 1.

<sup>4</sup> Vgl. oben § 17 und S. 7, Anm. 9.

<sup>5</sup> Vgl. oben § 27. Der syrische Bischof Moses bar Kēfa (Mitte des zehnten Jahrhunderts), in seiner Abhandlung über das Paradies (Migne *Patrologia Graeca* Band 111 p. 479 ff.), zitiert die Ansicht der profanen Philosophen und einiger kirchlicher Schriftsteller, daß „mare Oceanum totam ambire terram . . . ita ut ab extrema Oceani parte nulla prorsus terra sit“. Andere dagegen behaupten, daß es am äußersten Ende des Ozeans ein Land gebe, in dem das Paradies sich befinde. Dieses aber sei, wegen der Unschiffbarkeit des Meeres und der hohen Berge, die es umgeben, den Sterblichen vollkommen unzugänglich, ibidem p. 496. Über die Identifikation des Landes der Seligen mit dem Paradiese s. unten S. 39.

<sup>6</sup> Vgl. oben § 34.

<sup>7</sup> Vgl. § 27 Ende und S. 12, Anm. 3. Die armenische Version reflektiert sicherlich die ursprüngliche Form der Legende vom Lande der Seligen, nach der er umkehren muß. Siehe unten S. 39.

Woher und in welcher Weise hat nun, um auf den Gegenstand unserer Untersuchung zurückzukommen, der Verfasser des Olympiasbriefes die Legende vom Lebensquell aufgenommen? Doch wohl in derselben Weise, in der er dem Brief andere, ihm ursprünglich fremde Bestandteile einverleibt hat. Der Verfasser oder Redaktor des Olympiasbriefes hat anscheinend verschiedene Sagenstoffe, die unabhängig voneinander in Umlauf waren, zusammengearbeitet. Auch die Legende vom Lebensquell muß der Redaktor des Olympiasbriefes — um hier Späteres vorwegzunehmen — als selbständiges Produkt, wahrscheinlich bereits in verschiedenen Versionen vorgefunden haben. Die Tendenz dieser Legende war von der des übrigen Berichtes verschieden. Allein der eklektische Bearbeiter des Briefes konnte sich einen so interessanten Stoff unmöglich entgehen lassen. So schob er die Legende in seinen Bericht ein, indem er sie mehrfach, aber keineswegs konsequent, zustutzte und modifizierte. Aus dieser selbständigen Sage haben nun unabhängig voneinander  $\beta$ ,  $\gamma$  und  $L^1$ , aber nicht minder spätere Bearbeitungen der Lebensquellsage geschöpft, die an Alter zwar dem Pseudokallisthenes nachstehen, aber durchaus unabhängig von ihm sind<sup>2</sup> und mehrfach sogar ihm gegenüber ursprünglichere Züge aufweisen.

Die Lebensquellsage, wie sie uns im Olympiasbrief entgegentritt, erscheint demnach nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern als das Produkt einer redaktionellen Bearbeitung. Allein der Verfasser oder Kompilator des Olympiasbriefes hat

---

<sup>1</sup>  $\gamma$  ist keine „Erweiterung“ von  $\beta$ , wenigstens in diesem Teile nicht, wie Zacher (oben S. 3) annimmt. Denn  $\gamma$  kann die Legende, wie er sie bietet, nicht aus den Fingern gezogen haben. Auch  $L$  weist, wie oben gezeigt wurde, eine Reihe von durchaus selbständigen und meistens ursprünglichen Zügen auf. Dies Verhältnis kann nach meiner Ansicht nur so erklärt werden, daß alle diese Rezensionen aus der Sage, die ihnen in verschiedenen Gestalten vorlag, unmittelbar geschöpft haben.

<sup>2</sup> Vgl. unten S. 46 ff., 58 ff. und sonst.

sich nicht darauf beschränkt, die Legende zu überarbeiten und seinem Berichte anzupassen; er hat sie mehrfach direkt verstümmelt und ihren Sinn verdunkelt. Es ist bereits angedeutet worden, daß die Legende vom Lebensquell unter den plumpen Händen des Bearbeiters von der Höhe einer philosophischen Erkenntnis zu einem nichtssagenden Abenteuer herabsinkt. Allein der Kompilator hat nicht nur die tiefsinnige Tendenz der Sage, die von der des übrigen Berichtes verschieden ist, verkannt; er hat auch eine Reihe von Einzelzügen, die für das Verständnis der Sage unerläßlich sind, sei es aus Nachlässigkeit oder Unkenntnis, sei es weil seine Vorlage bereits schwankend war, verwischt und unkenntlich gemacht. Wir werden die Veränderungen, die die Sage unter seinen Händen erlitt, am besten erkennen, wenn wir, auf Grund allgemeiner Erwägungen, einer genauen Prüfung der verschiedenen Rezensionen und einer vorsichtigen Benutzung der späteren Bearbeitungen<sup>1</sup>, die ursprüngliche<sup>2</sup> Form der Legende zu rekonstruieren versuchen.

Alexander von Mazedonien, der große Welteroberer, dessen Macht die Grenzen des Menschlichen erreicht hat, will die letzte Schranke des Menschlichen durchbrechen und ewiges

---

<sup>1</sup> Von diesen sind der Talmud (unten S. 42ff.) und die syrische Homilie (unten S. 50ff.) die wichtigsten.

<sup>2</sup> Wenn ich „ursprünglich“ sage, so ist dies natürlich cum grano salis zu nehmen. Denn bei einem Sagenstoffe, der ohne Zweifel Jahrhunderte hindurch hin und her gewandert ist, ist „ursprünglich“ ein sehr dehnbarer Begriff. Insbesondere ist die Rekonstruktion der Legende von Alexanders Zug nach dem Lebensquell so schwierig, weil sie mit der ähnlichen Legende von Alexanders Zug nach dem Lande der Seligen zusammengearbeitet worden ist und infolgedessen eine Reihe von Zügen erhalten hat, die „ursprünglich“ der Schwesterlegende angehört haben mögen. Worauf es uns hauptsächlich ankommt, ist, die Tendenz der Sage hervortreten zu lassen und sodann diejenigen Züge zu fixieren, die die späteren Bearbeitungen und mittelbar auch die Chadhirlegende beeinflusst haben.

Leben erlangen.<sup>1</sup> Er erfährt<sup>2</sup>, daß irgendwo in der Nähe des Landes der Finsternis<sup>3</sup> sich ein Quell befinde, dessen Wasser ewiges Leben verleihe. Alexander begibt sich, nachdem er sich für die gefahrvolle Reise entsprechend mit Proviant versehen, mit auserlesenen Jünglingen, deren Tapferkeit und Ausdauer den Gefahren des Zuges gewachsen sind<sup>4</sup>, auf den

<sup>1</sup> Im Pseudokallisthenes tritt dieser Wunsch Alexanders vollständig zurück. *L* hat eine Spur dieses zweifellos ursprünglichen Zuges bewahrt (oben S. 11, Anm. 8). In der Homilie (unten S. 54f.) tritt er scharf hervor.

<sup>2</sup> In vielen späteren Bearbeitungen, wahrscheinlich auch bereits im Talmud, erfährt er dies auf Befragen. Auch diesen Zug, der im Pseudokallisthenes verwischt ist, wird man auf Grund allgemeiner Erwägungen für ursprünglich halten: Alexander kennt das Ziel, nach dem er strebt (die Unsterblichkeit), aber nicht das Mittel. Dieses wird ihm — in den verschiedenen Versionen auf verschiedene Weise — angegeben. In der Homilie (unten S. 54f.) weiß Alexander von vornherein, woher wird nicht gesagt, von der Existenz der Lebensquelle.

<sup>3</sup> Das Land der Finsternis erscheint mit dem Lande der Seligen unzertrennlich verbunden, so im Resumé (oben S. 18) und in der armenischen Version (S. 21, Anm. 3), ebenso im Josippon (S. 21, Anm. 4), ja sogar schon im altbabylonischen Mythos (unten S. 37, Anm. 1). Daß es ursprünglich auch zum Lebensquell gehörte, ist zwar nicht unzweifelhaft (die Wanderung durch die Finsternis erscheint unabhängig im Pseudokallisthenes III 27, 28), aber durchaus wahrscheinlich. Im Olympiasbrief, in welchem das Land der Finsternis in beiden Sagen figuriert, ebenso auch im Talmud, in der Homilie und in den späteren Formen der Sage wird diese Verbindung überall vorausgesetzt. Das geheimnisvolle dunkle Land war eben ein bequemer Unterschlupf für alles Geheimnisvolle und Abenteuerliche. Auch „im altpersischen Mythenkreise liegt die Quelle des Lebens gegen Osten in einem unbekannten dunklen Lande“ (Wünsche *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser* Leipzig 1905, p. 74).

<sup>4</sup> Dies ist der Grund, warum kein Greis mitkommen darf. Dieser Zug, der im Pseudokallisthenes verwischt ist, erscheint viel deutlicher in jüngeren Bearbeitungen, vgl. Weismann *Alexander I*, p. 363. Die ursprüngliche Tendenz tritt in kurioser Weise in einer späten christlich-äthiopischen Version des Alexanderromans hervor (Budge *Ethiopic Texts* II, 472): Alexander nahm bloß erwachsene Männer mit, die einen Bart hatten. Bartlose durften dagegen nicht mit, „damit sie nicht von Furcht ergriffen würden, während sie durchs Land der Finsternis wanderten“.



Weg. Nachdem er das Land der Finsternis erfolgreich durchquert hat<sup>1</sup>, gelangt er in eine quellenreiche Gegend. Es gilt nun, unter den vielen Quellen jener Gegend den Lebensquell ausfindig zu machen.<sup>2</sup> Einst traf es sich, daß Alexander

<sup>1</sup> Die Episode vom Greise, der heimlich mitkommt und durch seinen Rat, Stuten resp. Eselinnen mitzunehmen, deren Junge draußen bleiben, erst den Eintritt ins dunkle Land ermöglicht, ist ein selbstständiges Motiv, das ebenso gut für die Legende vom Lande der Seligen wie für die vom Lebensquell verwendet werden konnte, bildet aber, wie es scheint, keinen integrierenden Bestandteil dieser Sagen. Der Auszug z. B. (oben S. 18f.) läßt die ganze Episode vom Greise und seinem Rate aus. *B* (oben S. 10, Anm. 2) kennt den Rat, der Alexander selbst zugeschrieben wird, aber nicht den Greis, ebenso die armenische Version (S. 21, Anm. 3). — Das Motiv mit den Füllen ist im Pseudokallisthenes bereits ziemlich verwischt. Der ursprüngliche Sinn ist natürlich der, daß die weiblichen Tiere, trotz der Finsternis, den Weg zu ihren Jungen instinktiv zurückfinden würden und daher als Wegweiser vorzüglich geeignet sind, vgl. die Angabe bei Marco Polo, ed. Yule II, 485. Daher hat wohl die armenische Version (oben S. 21, Anm. 3), ebenso Josippon (ib., Anm. 4), bloß eine Eselin mit ihrem Jungen, da ja ein Tier genügt, um den Weg zu zeigen. Vgl. Index A § 15. Nach Pseudokallisthenes (oben § 23) scheint es jedoch, als ob es sich um die Ausdauer der Tiere (die wohl als Lasttiere gedacht werden) handelte, die auf dem dunklen und schwierigen Wege zusammenbrechen könnten und nur, wenn vom Mutterinstinkt getrieben, ans Licht zurückgelangen würden. Diese Verschiedenheit der Motivierung spiegelt sich auch in den späteren Bearbeitungen wieder. So schon im Talmud, wo, anstatt der Füllen, die überhaupt nicht genannt werden, die Rede ist von „libyschen Eseln, die im Dunkeln marschieren können“, deren Ausdauer auch sonst gerühmt wird (unten S. 44, Anm. 3), während als Orientierungsmittel daneben der Ariadnefaden erscheint. In der Homilie (unten S. 54) scheint das ursprüngliche Motiv vorzuherrschen. Dasselbe Schwanken ist in den arabischen Versionen bemerkbar. S. im einzelnen Index A §§ 14—16.

<sup>2</sup> „Viele Quellen gibt es in der Gegend, und niemand weiß, welche der Born des Lebenswassers ist“ (Homilie Zeile 165—169, unten S. 54). Nach dem alten französischen Alexanderroman (vgl. Weismann *Alexander* I, 338; Meyer *Alexandre* II, 175) gab es in der Wüste hundert Quellen. Dasselbe Motiv liegt der Bemerkung des Pseudokallisthenes zugrunde, daß die Gegend, in der sich der Lebensquell befindet, *βρύων ὄδατα* (*L* nachdrücklicher: *β. ὁ. πολλά*, vgl. S. 11, Anm. 7) war. Der Kompilator hat diesen Zug vollständig verkannt. Man begreift nach seinem Berichte (§ 26 Anfang) eigentlich nicht, wie



hungrig wurde und von seinem Koche zu essen verlangte. Dieser nahm einen gesalzenen oder gedörrten Fisch<sup>1</sup> und versuchte ihn in einer der Quellen zu reinigen. Da wurde der Fisch lebendig und entschlüpfte seinen Händen. Der Koch sprang dem Fische nach, um ihn zu fangen<sup>2</sup>, und nahm auf diese Weise ein unwillkürliches Bad.<sup>3</sup> In seiner Beschränkt-

Alexander den Lebensquell verfehlen konnte. Die Lesart von *L* (S. 10, Anm. 4) ist von diesem Gesichtspunkte aus bedeutsam.

<sup>1</sup> *τάριχος* (oben S. 11, Anm. 2) bedeutet beides. — Dieser Zug ist ungemein treffend. Salzische oder Dörrfische sind nicht nur als Proviant für eine längere Reise am geeignetsten; sie veranschaulichen auch am besten die belebende Kraft der Quelle (vgl. *ἐκείνης πηγῆς τῆς ζωογονοῦσης τὰ ἄψυχα*, S. 11, Anm. 8). Die späteren Bearbeitungen akzentuieren diesen Zug noch schärfer. Nach der Homilie (unten S. 54, Anm. 8) war der Fisch „gesalzen und gedörrt seit vielen Tagen“. Nach manchen arabischen Versionen war es ein gebratener Fisch, nach einer andern sogar ein halb gegessener. Nach einer äthiopischen Rezension war es ein gekochter Fisch, nach dem altfranzösischen Roman (Meyer *Alexandre* II, 175) sogar zwei gekochte Fische, die zufällig in den Lebensquell hineinfielen. Vgl. darüber Index A § 17.

<sup>2</sup> „Der Koch fürchtete, der König könnte von ihm verlangen, daß er den Fisch . . . zurückgäbe, und er sprang in den Quell herab, um ihn zu fangen“ (Homilie, unten S. 55). Dieser Zug, der für das Verständnis der Sache unerläßlich ist, fehlt im Pseudokallisthenes. Vielleicht liegt dasselbe Motiv der Lesart von *L* (S. 11, Anm. 4) zugrunde: der Koch fürchtete etwas zu sagen, damit Alexander nicht den Fisch zurückverlange.

<sup>3</sup> So nach der Homilie (unten S. 55) und vielen späteren Bearbeitungen, vgl. Index A § 20. Nach dem Talmud spritzte er sich das Wasser ins Gesicht oder, nach einer Variante (unten S. 45, Anm. 5), wusch er sich damit, ein Zug, der der Homilie nahekommt. Daß der Koch, und zwar mit Absicht, vom Wasser getrunken, berichten bloß *C* und *L*, aber nicht *B*. Nach *B* (vgl. S. 11, Anm. 6 und S. 13, Anm. 10) wurde der Koch anscheinend nur deswegen bestraft, weil er den Vorgang nicht rechtzeitig meldete. Diese Verschiedenheit hängt mit der Frage zusammen, ob der Koch in den Besitz des Lebenswassers absichtlich oder unbewußt gelangte, eine Frage, die die verschiedenen Formen der Sage verschieden beantworten. Daß letzteres das richtige ist, ergibt sich aus dem Verlauf und der Tendenz der Legende, vgl. S. 31, Anm. 2. — Daß der Koch etwas Lebenswasser aufbewahrt, um die Gunst der Kale zu gewinnen, ist dem Rest der Erzählung gegenüber sekundär. Über die Kalepisode vgl. unten S. 31, Anm. 1.

heit<sup>1</sup> merkte der Koch die Bedeutung des Vorganges nicht und erzählte daher keinem, was ihm passiert war. Erst als sie nach vergeblichem Suchen durch das Land der Finsternis hindurch zurückgekehrt waren und ein jeder seine Erfahrungen in diesem merkwürdigen Lande zum Besten gab<sup>2</sup>, da fühlte sich auch der Koch gedrungen, die Begebenheit mit dem Fische zu erzählen. Alexander wird von wildem Schmerz ergriffen<sup>3</sup>, als er aus dem Berichte seines Koches erfährt, daß ihm durch dessen Nachlässigkeit die heißersehnte Gelegenheit, sich ewiges Leben zu verschaffen, so nahe an der Verwirklichung entschlüpft ist. Sein Ärger entlädt sich nun auf das Haupt des unglückseligen Koches. Zwar sucht dieser ihm die Nutzlosigkeit der Reue vor Augen zu halten.<sup>4</sup> Aber dieser philosophische Einwand vermag die Wut des enttäuschten Welteroberers nicht zu besänftigen. Alexander gibt Befehl, seinen Koch hinzurichten. Allein — der Tod hat keine Gewalt über ihn: er ist ja, ohne es zu wissen, durch das Bad in der Lebensquelle unsterblich geworden.<sup>5</sup> Alexanders Mißgunst und Beschämung kennt nun-

<sup>1</sup> Ursprünglich ist der Koch beschränkt, nicht, wie im Pseudokallisthenes, böswillig, s. vorhergehende Anmerkung und unten S. 59 f.

<sup>2</sup> Die Perlen und Edelsteine, die Alexander und sein Heer im Lande der Finsternis auflesen, gehören anscheinend zum zweiten Zuge durch die Finsternis auf dem Rückwege (vgl. §§ 28, 30). Diese Episode kann ebensogut zur Legende vom Lande der Seligen, wie zu der vom Lebensquell gehören (§ 28 gehört wohl zur ersteren, § 30 zur letzteren), aber die Legende ist auch ohne sie durchaus verständlich. Die armenische Version (oben S. 21, Anm. 3) und Josippon (ib., Anm. 4) lassen die Episode aus.

<sup>3</sup> Vgl. die lebhaftete Schilderung der Homilie, Zeile 221 ff., unten S. 56. Auch *L* setzt diesen ursprünglichen Zug voraus (oben S. 11, Anm. 8). In *C* fehlt er gänzlich. *B* ist zu kurz, um ein sicheres Urteil zu gestatten.

<sup>4</sup> Nur so ist der Einwand des Koches (§ 31) verständlich: meine Bestrafung ist nutzlos; dein Zorn kann den Lebensquell ja doch nicht zurückbringen. In der Darstellung des Pseudokallisthenes schweben die Worte des Koches in der Luft.

<sup>5</sup> All dies ist im Pseudokallisthenes vollständig verwischt, tritt dagegen in den anderen Versionen scharf hervor. Vgl. Index A § 20.

mehr, da er sich bewußt wird, daß sein Koch mühelos erlangt hat, was er selber mit heißem Bemühen vergeblich erstrebt hatte, keine Grenzen. Um den garstigen Koch endlich los zu werden, läßt er ihm einen Stein (nach *L*, einen Mühlstein) um den Hals hängen und ins Meer versenken. Sterben kann der Koch, der mit dem Lebenswasser in Berührung gekommen war, nicht. Aber auch die Unsterblichkeit fruchtet ihm wenig. Er wird zu einem Seedämon, der bestimmt ist, in dem Teile des Meeres, in dem er versenkt wurde, in alle Ewigkeit hinaus ein freudloses Dasein zu fristen.<sup>1</sup>

Die Tendenz der Sage tritt in dieser Form in scharfen Umrissen hervor. Die Unsterblichkeit ist für den Sterblichen nicht nur nicht erreichbar; sie ist für ihn nicht einmal begehrenswert. Mit dramatischem Effekt, ich möchte fast sagen, mit dramatischem Hohn wird diese Wahrheit am Schicksal Alexanders zur Anschauung gebracht. Der große Welteroberer, dem die gesamte Erde zu Füßen liegt, lechzt vergebens nach Unsterblichkeit. Seinem Koche fällt sie durch puren Zufall<sup>2</sup> in den Schoß, vermag aber nichts, als ihn in einen elenden Seedämon zu verwandeln.

Die Legende von Alexanders Zug nach dem Lebensquell zeigt sowohl in Tendenz wie in Form eine so frappante

<sup>1</sup> Vgl. Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* p. 25: „Der Koch Alexanders und seine Tochter, denen es geglückt ist, vom Lebenswasser zu trinken, gelangen doch nicht zu wirklichem Heil, sondern werden zu Seedämonen.“ Kale, die in einen Dämon verwandelt wird, geht „weinend und klagend“ von Alexanders Angesicht hinweg (§ 32 Ende). Im Pseudokallisthenes ist all dies fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt. — Die Episode mit Kale (§ 32) sieht altertümlich aus, dürfte aber ursprünglich kaum zur Legende gehört haben. Sie fügt nichts Wesentliches zur Ökonomie der Sage hinzu und hat auf die orientalische Alexanderdichtung keinerlei Einfluß ausgeübt. — Über andere Formen dieser Episode s. unten Appendix C, S. 301 f.

<sup>2</sup> Diese Antithese zu Alexanders fieberhaftem Suchen ist notwendig. Sie ist wohl im Zusatz von *L* (oben S. 11, Anm. 8) angedeutet: ἡς ὁ ἐμὸς μάγειρος τετύχηκεν. Siehe oben S. 29, Anm. 3 und unten S. 56. Hübsch drückt diesen Gedanken der Dichter Nizāmī aus, unten S. 216.

Ähnlichkeit mit der griechischen Glaukossage, daß ein Zufall ausgeschlossen erscheint. Die Glaukossage, die im alten Griechenland weit verbreitet war, wird in verschiedenen Fassungen überliefert.<sup>1</sup> Nach der gangbarsten Version war Glaukos ein Fischer aus Anthedon in Böotien.<sup>2</sup> Als er einst vom Fischfang am Meeresufer ausruhte, bemerkte er, daß einer der erbeuteten Fische, der von ungefähr mit einem Kraute in Berührung gekommen war, wieder lebendig wurde und ins Meer sprang. Glaukos genoß von demselben Kraute, sprang, von göttlicher Begeisterung ergriffen, ins Meer, und wurde hierauf von den Göttern in einen Seedämon verwandelt. Nach einer andern Version<sup>3</sup> gelangte Glaukos in den Besitz der Unsterblichkeit, indem er zufällig<sup>4</sup> auf den Lebensquell stieß

<sup>1</sup> Siehe Gaedeckens *Glaukos der Meergott*, Göttingen 1860 (im folgenden als „Gaedeckens“ zitiert) und den Artikel *Glaukos* von demselben Verfasser in Roschers *Ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* p. 1678 vorl. Z. ff., bes. p. 1679 unten (im folgenden als „Roscher“ zitiert). Vgl. auch Wünsche *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*, Leipzig 1905, p. 17.

<sup>2</sup> „Im jagdliebenden Aitolien ward Glaukos zu einem Jäger, das Tier zu einem Hasen,“ Roscher p. 1679, 61. Vgl. die Parallele im hebräischen Alexanderroman unten S. 301.

<sup>3</sup> *Scholia in Platonem* ed. Bekker, London 1824, p. 88 (zu Republik Kap. 10, p. 611 C). Ich setze die sehr interessante Stelle, auf die ich unten mehrfach zurückkomme und auf die mich eine Bemerkung Dyroffs in der *Zeitschrift für Assyriologie* VII 321 führte, hierher: Τὸν Γλαῦκὸν φασὶ Σισύφον καὶ Μερόπησιν εἶναι νῖόν, γενέσθαι δὲ θαλάττιον δαίμονα. οὗτος γὰρ περιτυχὼν τῇ ἀθανάτῳ πηγῇ καὶ κατελθὼν εἰς αὐτὴν ἀθανασίας ἔτυχε, μὴ δυνήθεις δὲ ταύτην τιδὲν ἐπιδείξαι εἰς θάλασσαν ἐρρίφη. καὶ περίεσι τοὺς αἰγιαλοὺς πάντας καὶ τὰς νήσους ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ἅμα τοῖς κήτεσι. μαντεύεται δὲ πάντα φάυλα. καὶ γὰρ ἐπιτηροῦσιν οἱ ἄλιεῖς νύκτα, καδ' ἢν αὐτοῖς χρῆσθ' ὅν πατάγῃ πολλῶ, καὶ καταδύντες εἰς τὸ κοῖλον τῆς νεῶς ἐστραμμένης αὐτῆς (ἀόρατος γὰρ ὁ δαίμων αὐτοῖς) θυμῶσιν, ἐπευχόμενοι ἀπαλλαγὴν ὧν προαγορεύει. ὁ δὲ προσνηξάμενος τῇ πέτρᾳ ὀλοφύρεται τὴν ἀθανασίαν Ἑλλάδι φωνῇ αἰολιζούσῃ, καὶ προλέγει ζῶων καὶ καρπῶν φθοράν. οἱ δὲ ἀπεύχονται ἀπόσιτοι καὶ ἄποτοι διατελοῦντες. Vgl. über diese Stelle Gaedeckens p. 197 f., der diese Fassung der Sage aus Korinth ableitet; cf. ib. p. 43, Anm. 2.

<sup>4</sup> Dies liegt wohl in dem Verbum *περιτυχὼν* (vorhergehende Anmerkung). Vgl. oben S. 31, Anm. 2.

und in denselben hinunterstieg.<sup>1</sup> Doch stimmen alle Versionen der Legende darin überein, daß der Besitz der Unsterblichkeit Glaukos keineswegs zum Heile gereicht. Alljährlich einmal durchzieht er des Nachts alle Meere und Inseln, laut klagend, daß er nicht sterben könne.<sup>2</sup> Seine Prophezeiungen sind düster und unheilvoll. Aber die Fischer und Schiffer, deren Schutzpatron er ist<sup>3</sup>, vermögen durch Opfer und Fasten die drohende Gefahr abzuwenden.<sup>4</sup>

Es muß den Kennern der griechischen Mythologie überlassen bleiben, den feineren Beziehungen zwischen dem griechischen Glaukosmythus und der Lebensquellsage nachzuspüren. Aber so viel steht fest, daß die wesentlichen Merkmale der beiden Legenden identisch sind: Lebensquell, Auffindung desselben vermitteltst eines toten Fisches, Sprung ins Meer, Verwandlung in einen Dämon, Unerquicklichkeit des ewigen Lebens.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Um zu baden oder zu trinken? Vgl. oben S. 29, Anm. 3.

<sup>2</sup> Gaedechens 176, 189, Roscher 1682 Z. 54. Vgl. oben S. 31, Anm. 1.

<sup>3</sup> Gaedechens 39, 187f., Roscher *ibid.*

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 32, Anm. 3 gegen Ende.

<sup>5</sup> Vielleicht hängt auch die merkwürdige Motivierung im Scholion, daß Glaukos deswegen ins Meer stürzte, weil er die errungene Unsterblichkeit Zweifelnden nicht beweisen konnte, irgendwie mit unserer Legende zusammen, nach welcher die Unsterblichkeit des Koches auch nach der Berührung mit der Lebensquelle unerkant blieb und sich erst bei dem Versuche, ihn hinzurichten, herausstellte (vgl. S. 57). Nach Bergk, bei Gaedechens p. 197, Anm. 3, können die betreffenden Worte des Scholiasten auch bedeuten, „daß man verlangte, er solle diesen Quell anderen zeigen, und da er dies Verlangen nicht erfüllen konnte, ward er ins Meer geworfen, oder stürzte sich selbst hinein“. Diese Fassung, falls sie richtig wäre, würde lebhaft an die unten S. 301f erwähnten Versionen und an die Homilie (vgl. S. 55, Anm. 6) erinnern. — Ich weise noch ferner darauf hin, daß, ähnlich dem Andreas (oben § 33), auch Glaukos dem Orte, an dem er ins Meer stürzte, den Namen gibt (Gaedechens 185, Roscher 1679 unten), daß er sich aufs engste an Nereus (Gaedechens 56, Roscher 1680, 65) und die Nereiden (Gaedechens 69ff., Roscher 1681, 1) anschließt (vgl. Andreas und Kale, die Nereide)



Es liegt auf der Hand, daß der Verfasser des Olympiasbriefes, der gelegentlich jüdischen oder christlichen Einfluß verrät<sup>1</sup>, hier, wie sonst<sup>2</sup>, aus einer griechischen Quelle geschöpft hat. Das ganze Kolorit der Lebensquellsage, die Figur des Koches Andreas, der überdies in einem andern Zusammenhange in einer alten sikyonischen Tradition erscheint<sup>3</sup>, die Gestalt der Kale<sup>4</sup>, vor allem aber die Grundtendenz — das Leben ist der Güter höchstes nicht, wenn es nicht mit dem Genuß von Ambrosia und Nektar verbunden ist<sup>5</sup> — ist durch und durch hellenisch. Die Alexanderdichtung<sup>6</sup> verfuhr eben unkritisch. Sie bemächtigte sich eines jeden Sagenmotives, das ihr in den Weg kam, um es in ihren Schleier zu verweben. Sie griff auch den Glaukosstoff auf und verwertete ihn, wie wir gestehen müssen, mit großem Geschick für das Charakterbild ihres Helden.<sup>7</sup>

und, gleich Andreas, sich durch seine Neigung zum weiblichen Geschlechte auszeichnet (Gaedecheus passim, Roscher 1684, 12). Manche Berührungspunkte mögen in der Darstellung des Pseudokallisthenes bereits verdeckt sein. In der ursprünglichen Fassung der Lebensquellsage waren wohl die Zusammenhänge klarer.

<sup>1</sup> Vgl. Müllers Einleitung zu seiner Edition p. XVIa, Zacher *Pseudokallisthenes* p. 132, Meißner *Alexander und Gilgames* p. 8ff.

<sup>2</sup> Vgl. Rohde *Der griechische Roman* p. 190, Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* p. 25, Dyroff in *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 321.

<sup>3</sup> Siehe oben S. 10, Anm. 6. <sup>4</sup> Vgl. Nöldeke a. a. O. p. 25 unten.

<sup>5</sup> Vgl. dagegen *Ecclesiastes* 9, 4: „Denn ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe“. — Treffend sagt Hopkins in seinem Artikel *The Fountain of Youth* im *Journal of the American Oriental Society* 26, p. 37: „the real quest of the Semite is for life immortal; of the Hindu for renewed youth . . . Nor does the Semite lay stress on 'youth and beauty', as does the Hindu. The Hindu, in a word, seeks to secure the whole charm of life; the Semite seeks to avoid death“.

<sup>6</sup> Ich sage absichtlich Alexanderdichtung, nicht Pseudokallisthenes, weil dieser ohne Zweifel die fremden Sagenstoffe in ihrer Übertragung auf Alexander bereits vorgefunden hat. So viel Originalität, als zu einer solchen Übertragung notwendig ist, darf man dem Verfasser des Pseudokallisthenes nicht zutrauen. Die Unklarheiten und Widersprüche in seiner Darstellung wären auch kaum verständlich.

<sup>7</sup> Ungemein treffend und sowohl für das Obige als auch insbesondere für die unten zu erörternden Probleme beachtenswert sind die Worte, mit



In neuerer Zeit ist von assyriologischer Seite<sup>1</sup> mehrfach die Behauptung aufgestellt worden, daß die Lebensquellsage, wie die Alexandersage überhaupt, aus Babylonien entlehnt sei. Was den letztern weitergehenden Anspruch betrifft, so scheint er uns auf zwei irrigen Voraussetzungen zu beruhen: einer allgemeinen, die das Wesen der Sagenbildung verkennt und derselben zu viel Methode und Bewußtsein zuschreibt<sup>2</sup>, und

denen B. Beer in seinen *Beiträgen zur Alexandersage* (ZDMG 9 [1855] p. 787) das kompilatorische Verfahren der Sage überhaupt und insbesondere der Alexandersage charakterisiert: „Es kömmt hierbei gar nicht darauf an, ob diese Ereignisse mit einem und demselben Helden sich zutragen, ob sie überhaupt in derselben Weise vereinigt irgendeinem Sterblichen zukamen, ob sie einen geographischen oder historischen Halt haben oder nicht; es sind einzelne Data aus verschiedenen in Umlauf gewesenen Volkssagen, die vielleicht aus ganz verschiedenen Zeiten und Quellen stammen, in ganz verschiedenen Kreisen und Gegenden ans Licht traten, ursprünglich von ganz verschiedenen Heroen erzählt wurden und hier auf das eine Haupt zusammengetragen sind, das mit unvergleichlichem Lorbeer geschmückt werden soll. Die Übertragung solcher Tatsachen von einer Individualität auf eine andere, zuweilen um Jahrtausende davon getrennte Persönlichkeit ist in der jüdischen und überhaupt in der morgenländischen Sage so häufig, daß es eigentlich gar keiner weiteren Beispiele hiervon bedarf . . . Es bilden also die einzelnen Fakta durchaus kein Kriterium, den Mann und sein Zeitalter daraus zu erkennen, der uns vorgeführt wird. Der Charakter, der ihm in dem Berichte aufgeprägt, der höhere Wirkungskreis, der ihm angewiesen ist, dies vielmehr sind die Hauptargumente, die über ihn entscheiden.“

<sup>1</sup> Meißner *Alexander und Gilgames* (1894), passim und schon früher Lidzbarski in *Zeitschrift für Assyriologie* VII (1892) p. 109. Vgl. auch Kampers *Alexander der Große* 88 ff., der aber bloß referiert.

<sup>2</sup> Nach Meißner könnte es so scheinen, als hätte die Alexandersage das Bild des Mazedoniers dem des babylonischen Nationalhelden systematisch nachgezeichnet (vgl. den Titel und insbesondere den Schlußsatz seiner Abhandlung). In Wirklichkeit aber dürfte es sich so verhalten, daß die uralten Sagenmotive, die auf Gilgamesch, weil er der Nationalheros war, (aber auch auf andere babylonische Helden) übertragen wurden, auch in der Zeichnung der Gestalt Alexanders zur Verwendung gelangten, weil er der Heros des späteren Orients geworden war (vgl. Kampers a. a. O. p. 134). Die Ähnlichkeit erklärt sich daher nicht aus bewußter Nachahmung, sondern aus einer unbewußten Ver-

einer speziellen literarhistorischen, die den babylonischen Talmud wegen seines Ursprungsortes als die Quelle des Pseudokallisthenes oder eines Teiles desselben auffaßt.<sup>1</sup> Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Alexanderdichtung vielfach mit Sagenmotiven operiert, die in letzter Instanz auf Babylonien zurückgehen.<sup>2</sup> Bei dem hohen Alter der babylonischen Kultur und, was damit vielfach identisch ist, der babylonischen Mythologie und bei dem überwältigenden Einfluß derselben auf das gesamte Altertum, wie er sich immer großartiger vor unseren Augen entrollt, dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir auch in spätern Mythos Elemente entdecken, die wir in ähnlicher Form in Babylonien wiederfinden. Babylonische Sagenstoffe oder Sagenmotive waren ohne Zweifel, in unzähligen Variationen überliefert und durch unzählige Kanäle vermittelt, im ganzen Altertum verbreitet, und keine neue Sagendichtung vermochte es, sich deren Einfluß zu entziehen und sie unbenutzt beiseite zu lassen. Denn auch die menschliche Phantasie folgt dem Gesetze vom geringsten Widerstande und erfindet nicht, wo sie entlehnen kann. Aber eine babylonische Parallele braucht daher noch nicht eine direkte babylonische Entlehnung zu sein. Jene Elemente sind vielmehr als Material aufzufassen, das auch für einen andern Zweck verwertet werden kann; sie sind nichts als „einzelne Data aus verschiedenen in Umlauf gewesenen Volkssagen, die vielleicht aus ganz verschiedenen Zeiten und Quellen stammen, in ganz verschiedenen Kreisen und Gegenden ans Licht traten, von ganz verschiedenen Heroen erzählt wurden“<sup>3</sup>, die aber einer neuen selbständigen

---

arbeitung umlaufender Sagenstoffe. Siehe die Ausführungen im Texte und die oben S. 34, Anm. 7 zitierte Bemerkung Beers. Der Unterschied zwischen diesen beiden Auffassungen ist der, daß nach der letzteren auch für nichtbabylonische, in unserem Falle hellenische, Einflüsse genug Raum übrig bleibt. <sup>1</sup> Vgl. darüber unten S. 46 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Meißner a. a. O. p. 13 ff., wo jedoch einzelnes zum Widerspruch reizt. Siehe auch unten S. 37.

<sup>3</sup> Oben S. 34, Anm. 7.

Idee oder Tendenz dienstbar gemacht werden. Und gerade diese Idee oder Tendenz ist es, die das Wesen, den Charakter einer Sage ausmacht. Was nun speziell den Gegenstand unserer Untersuchung betrifft, so ist, infolge der ungenügenden Erkenntnis der Struktur des Olympiasbriefes, übersehen worden, daß die babylonischen Parallelen und Berührungspunkte sich auf die Legende vom Lande der Seligen beschränken<sup>1</sup>, während die Lebensquellsage mit dem babylonischen Mythos nichts gemeinsam hat. Der Quell im Gilgameschepos<sup>2</sup> ist doch recht problematisch. Der Lebensquell

---

<sup>1</sup> Nach der Darstellung im Pseudokallisthenes liegt das Land der Seligen hinter dem Lande der Finsternis (vgl. oben S. 7, Anm. 9) Nach dem Talmud (unten S. 43, Anm. 7) und der syrischen Homilie (unten S. 53, Anm. 7) sind es Berge der Finsternis (vielleicht ist damit auch der Berg in der syrischen Alexanderlegende identisch, vgl. Meißner p. 13). Statt des Landes der Seligen liest *L* an einer Stelle (oben S. 12, Anm. 1) die Inseln der Seligen (vgl. auch Wilhelm Hertz *Gesammelte Abhandlungen* p. 93 und besonders Anm. 1) und statt des Landes der Finsternis liest ein Kodex der Homilie, der auch sonst altertümliche Züge aufweist, Meer der Finsternis (vgl. auch den arabischen Namen „bahz az-zulumât“, „Meer der Finsternisse“ für den Atlantischen Ozean). Demnach liegen hier zwei Anschauungen vor. Nach der einen lagert vor dem Lande der Seligen das Land (oder die Berge) der Finsternis. Nach der anderen liegt die Insel (oder Inseln) der Seligen hinter dem Meer der Finsternis. Von beiden Auffassungen finden sich deutliche Spuren im Gilgameschepos. Vgl. einerseits das Gebirge Mäschu und den Götterpark, den Gilgamesch, nachdem er aus der Finsternis ans Licht getreten, findet (s. Jensen *Das Gilgameschepos in der Weltliteratur* I, p. 24 und 27), anderseits die Gewässer des Todes (den stinkenden Ozean in der syrischen Legende, vgl. Meißner p. 15) und den Aufenthaltsort des Xisuthros (Jensen ib. 32f.). — Den Park, dessen Bäume Edelsteine tragen (Jensen ib. 27; derselbe in *Keilinschriftliche Bibliothek* VI, 209), möchte ich (gegen Meißner p. 14) mit den Edelsteinen identifizieren, die Alexander und sein Heer im Lande der Finsternis finden (oben § 30) — Über die geographische Lage des Landes der Seligen vgl. unten S. 303 f. — Über die Tendenz der Sage im Pseudokallisthenes im Gegensatz zu der im Gilgameschepos, vgl. S. 38, Anm. 3.

<sup>2</sup> Jensen a. a. O. 47; *Keilinschriftliche Bibliothek* VI, 249.

ist er jedenfalls nicht.<sup>1</sup> Die charakteristischen Züge der Lebensquellsage, wie der tote Fisch, die Verwandlung in einen Seedämon, die für das Verständnis der Sage unentbehrlich ist<sup>2</sup>, und vor allem die Tendenz sind dem babylonischen Mythos fremd.<sup>3</sup> Jedenfalls aber scheint es uns durchaus verkehrt, aus dem Vorhandensein babylonischer Parallelen in der Alexander-sage auf eine direkte babylonische Abhängigkeit zu schließen oder gar auf diesen Umstand weitgehende Identifikationen mit viel jüngeren Formen der Sage zu gründen.<sup>4</sup>

Wir haben oben gesehen, daß in der Darstellung des Pseudokallisthenes das Land der Seligen eine sekundäre Rolle spielt und gewissermaßen als eine Dekoration für Alexanders Zug nach dem Ende der Welt verwendet wird. Als ihm eine höhere Stimme den Eintritt in dasselbe verwehrt, zieht sich

<sup>1</sup> Das Kraut (*Keilinschr. Bibl.* 252f.; *Gilgameschepos* 49) scheint die Funktion eines Lebenskrautes zu besitzen und würde dann an das Glaukoskraut (oben S. 32) erinnern. Aber Jensen (*Gilgameschepos* p. 49, besonders Anm. 2) bestreitet diese Ansicht.

<sup>2</sup> Meißner p. 10 und nach ihm Kampers p. 89, die diesen Zug für sekundär halten, verkennen vollständig Zweck und Bedeutung der Sage.

<sup>3</sup> Andreas wird ein elender, lebensüberdrüssiger Seedämon. Xisuthros dagegen wird nicht nur unsterblich, sondern auch selig. Daß der Mensch sterblich ist und Alexander ebenso wenig wie Gilgamesch ewiges Leben erringen kann, ist doch zu sehr eine Binsenwahrheit, als daß daraus ein Abhängigkeitsverhältnis erschlossen werden könnte. Dagegen findet sich vielleicht ein Anklang an unsere Sage im Adapamythus (*Keilinschr. Bibl.* VI, 93f., vgl. *Gilgameschepos* p. 75). Adapa, ein Fischer und Schiffer der Stadt Eridu (erinnert an Glaukos, oben S. 32f.), zerbricht dem Südwind, der ihn einst angriff, als er, um Fische zu fangen, aufs Meer hinausfuhr, die Flügel. Er wird vor Anu zitiert, der ihm Speise des Lebens und Wasser des Lebens anbietet. Aber auf den Rat des Gottes Ea schlägt er die ihm angebotene Gabe aus und kehrt als Sterblicher zur Erde zurück. Falls die Tendenz hier ist, daß die Unsterblichkeit dem Menschen kein Heil bringt, würde der Mythos an die Lebensquellsage, besonders an die Glaukoslegende erinnern. Doch ist hier auch eine andere Deutung möglich (s. Jensen *Gilgameschepos* p. 76 Z. 1, vgl. *ibid.* p. 122 Z. 5). Jedenfalls aber liegen hier nichts als Anklänge vor.

<sup>4</sup> Vgl. *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 104ff. Siehe unten S. 46.

Alexander ohne weiteres zurück, indem er daraus entnimmt, daß er am Ende seiner Wanderung, das für ihn mit dem Ende der Welt zusammenfällt, angelangt ist. Allein es liegt auf der Hand, daß hier eine Form der Legende durchschimmert, in welcher dieser Rückzug, der im Olympiasbrief als etwas Natürliches und Freiwilliges erscheint, vielmehr als eine Demütigung des Welteroberers gedacht war, indem der herrschsüchtige Mazedonier, der in seinem Übermut die Grenzen des Irdischen zu überschreiten wagt, nachdrücklich an die menschliche Ohnmacht gemahnt wird.<sup>1</sup> Hier lag ein Motiv vor, das wegen seiner religiösen Färbung auf Juden und Christen den gleichen Reiz ausüben mußte. Diesem Motive<sup>2</sup> entsprang wohl die berühmte Sage von Alexanders Zug nach dem Paradies. Das Land — oder die Insel — der Seligen wird begreiflich genug mit dem Paradies identifiziert<sup>3</sup>, und der ehr-

<sup>1</sup> Vgl. bereits die Ausdrucksweise der armenischen Version (oben S. 21, Anm. 3), die ein ähnliches Motiv widerspiegelt. Siehe auch *Pseudokallisthenes* ed. Müller II, 41 (oben § 27, S. 12).

<sup>2</sup> Die Überhebung Alexanders wird bereits I. Makkabäer 1, 3 (καὶ ἐψώθη καὶ ἐπήρθη ἡ καρδία αὐτοῦ) vorausgesetzt. Vgl. S. Fraenkel ZDMG 45, 324.

<sup>3</sup> Diese Identifikation wurde vielleicht durch die Brahmaneninsel (oben § 10) vermittelt, die schon früh (vgl. Wesselowsky *Jz istoriji romana i powiesti* I [1886], p. 280 ff.) mit der Insel der Seligen identifiziert wurde. Denn bereits nach *Pseudokallisthenes* ed. Müller III 7 liegt die Brahmaneninsel am Ganges, der für den Paradiesfluß Pison erklärt wird. Die Brahmanen werden unter anderem auch mit den im Paradies wohnenden Nachkommen Seths identifiziert (vgl. Wesselowsky *ibidem* und Budge *Ethiopic Texts* II 129). Nach einer hebräischen Alexanderversion, die von der oben mehrfach zitierten verschieden ist (vgl. Gaster in dem oben S. XIX Z. 1 näher bezeichneten *Sbornik* p. 48) „zieht Alexander nach dem Flusse Pison, d. i. dem indischen Ganges, aus dem der ägyptische Nil fließt.“ S. unten S. 41. Vgl. auch Gaster im *Journal of the Royal Asiatic Society* 1897, p. 497, und Hopkins im *Journal of the American Oriental Society* 26, p. 20 f. — Die Verquickung der Lebensquellepisode mit der Paradiessage tritt deutlich im koptischen Alexanderroman (etwa 6. Jahrh.) hervor, vgl. Oskar von Lemm *Der Alexanderroman bei den Kopten*, p. 94: Alexander gelangt an die vier Paradiesströme (die namhaft gemacht werden). „Sie tranken aber aus ihnen und jubelten,



geizige Held wird, abweichend vom Pseudokallisthenes, in seine Schranken verwiesen und von seiner unersättlichen Herrschsucht geheilt.<sup>1</sup>

Diese Legende, die verdientermaßen in zahlreichen Variationen in die Weltliteratur eingedrungen ist, findet sich bereits im Talmud.<sup>2</sup> Doch läßt die Form der Darstellung darauf schließen, daß sie hier nicht ursprünglich, sondern aus einer anderen und natürlich älteren Quelle entlehnt ist.<sup>3</sup> Eine ausführlichere und teilweise ursprünglichere Form der Sage findet sich in der lateinischen Schrift „Alexandri Magni iter ad Paradisum“<sup>4</sup>, die zwar dem zwölften Jahrhundert angehört, aber ohne Zweifel auf eine alte jüdische (oder christliche) Haggada zurückgeht.<sup>5</sup>

Nach dieser Fassung der Sage, um deren Inhalt kurz zu skizzieren, wandert Alexander nach dem Paradiese, um dasselbe zu unterwerfen<sup>6</sup> und so seinen Eroberungen die Krone denn jene Wasserquelle (!) war süß. Darauf sahen sie eine große Finsternis.“ Hierauf folgt der Zug ins Land der Finsternis. Dieselbe Verschmelzung wird auch im hebräischen Alexanderroman (ed. Lévi p. 156, Gasters Übersetzung p. 531) vorausgesetzt, indem Alexander unmittelbar nach dem Lebenswasser das Paradies besucht. Doch dauert es nach dem folgenden Abschnitt nicht weniger als sechs Monate, bis er dorthin gelangt. Hier liegt augenscheinlich ein Doppelbericht vor, denn das eine Mal trägt das Tor des Paradieses als Überschrift Psalm 24, 7, das andere Mal Psalm 118, 20. — Hertz *Abhandlungen* p. 94f. ist sicherlich im Unrecht, wenn er annimmt, daß das Paradies ursprünglich ist und durch das bekanntere (!) Land (oder Insel) der Seligen ersetzt wurde.

<sup>1</sup> Vgl. den Satz am Ende von § 36 (oben S. 16). <sup>2</sup> Unten S. 45f.

<sup>3</sup> Mit dem höheren Alter der Sage würde auch die Tatsache korrespondieren, daß die syrische Alexanderlegende, die um 514 n. Chr. entstanden ist (unten S. 50), dieselbe bereits als bekannt voraussetzt und wohl gegen sie polemisiert (unten S. 51).

<sup>4</sup> Herausgegeben von Julius Zacher, Königsberg 1859. Vgl. über diese Schrift Israel Lévi in *Revue des Études Juives* [= *R. E. J.*] II 299 ff. und XIII 117f.; Hertz *Abhandlungen* 84 ff.; Meyer *Alexandre* II 47f.

<sup>5</sup> Vgl. Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* p. 29, Anm. 1.

<sup>6</sup> Im *Pseudokallisthenes* ist der Zweck seiner Wanderung nach dem Lande der Seligen bereits verdeckt, wenn auch die Rede des Vogels (oben § 27) denselben erraten läßt. Der in der lateinischen Legende an-



aufzusetzen. In Begleitung von fünfhundert tapferen Jünglingen<sup>1</sup> steigt er auf dem Ganges oder dem Paradiesfluß Pison<sup>2</sup> zu Schiff und, unter furchtbaren Schwierigkeiten und Gefahren stromaufwärts segelnd, gelangt er endlich ans Paradies, von dessen Einwohnern er eine Tributleistung verlangt. Auf seine Aufforderung hin wird ihm durch eine kleine Öffnung, die einzige, durch die das Paradies mit der Außenwelt in Berührung kommt, ein Stein gereicht<sup>3</sup>, der einem menschlichen Auge ähnlich sieht. Nach seiner Rückkehr erbittet und erhält Alexander von einem weisen Juden<sup>4</sup> die Erklärung dieses seltsamen Geschenkes. Wenn auf eine Wagschale gelegt, kann der Stein von keinen Schätzen aufgewogen werden. Doch springt die Wagschale federleicht in die Höhe, wenn man etwas Staub über den Stein streut. Dieselbe Bewandtnis habe es mit dem menschlichen Auge. Solange der Mensch am Leben ist, kann es nicht gesättigt werden. Aber der Tod setzt aller menschlichen Gier ein rasches Ende. Alexander ist tiefbewegt. Er sieht die Eitelkeit seines Strebens ein und zieht sich von allen seinen Unternehmungen zurück. Bald darauf stirbt er, von einem seiner Diener vergiftet.<sup>5</sup>

Diese Legende, die, wie man sieht, Jahrhunderte hindurch unabhängig vom Alexanderroman als selbständiger Sagenstoff tradiert wurde, wurde den orientalischen Versionen des

---

gegebene Zweck klingt durchaus natürlich und ursprünglich. Auch der Talmud, der diese Sage in fragmentarischer Gestalt bietet, läßt in der Aufforderung Alexanders an die Paradiesbewohner: „Gebt mir etwas!“ dieselbe Auffassung durchschimmern. — Dagegen gilt der Besuch des Gilgamesch auf der Insel der Seligen eigentlich nicht der Insel, sondern seinem Ahnen Xisuthros. <sup>1</sup> Vgl. oben § 18. <sup>2</sup> Vgl. oben S. 39, Anm. 3.

<sup>3</sup> Der Stein ist als Tribut gedacht. In den späteren Bearbeitungen wird er als Andenken aufgefaßt.

<sup>4</sup> Derselbe wird in der vorliegenden Rezension der Legende Papas genannt, ein Name, der in Babylonien heimisch ist, vgl. Israel Lévi *R. E. J.* II 299, Anm. 4.

<sup>5</sup> Die verschiedenen Versionen vom Wunderstein vgl. bei Hertz *Abhandlungen* p. 73 ff.

Alexanderromans einverleibt und bildete von nun an einen integrierenden Bestandteil desselben. Wir werden später sehen, in welcher Gestalt sie in der orientalischen und insbesondere arabischen Alexandersage wieder erscheint und in welcher Weise sie mit der Lebensquellsage und der Chadhirlegende kombiniert wird.

## 2. Der babylonische Talmud

Die Legende von Alexanders Zug nach dem Lebensquell, der den Höhepunkt des Olympiasbriefes bildet, findet sich auch im babylonischen Talmud. Aus dieser Tatsache sind weitgehende Schlüsse über Entstehung und Überlieferung dieser Legende wie des Alexanderromans überhaupt gezogen worden.<sup>1</sup> Um diese Schlüsse, die auch für den Gegenstand dieser Abhandlung von einschneidender Bedeutung sind, richtig beurteilen zu können, müssen wir auf die betreffende Talmudstelle des genaueren eingehen. Wir geben die Stelle, die häufig<sup>2</sup>, aber kaum erschöpfend behandelt wurde, in wörtlicher Übersetzung wieder<sup>3</sup> und prüfen sodann die literarhistorischen Folgerungen, die sich aus derselben ergeben.

Die Legende findet sich im Traktat Tāmīd fol. 31<sup>b</sup> am Ende eines Abschnittes, in Übereinstimmung mit einer talmudischen Gewohnheit, einen Abschnitt mit einem haggadischen oder legendären Stoff abzuschließen. Sie schließt sich — und auch dies ist im Talmud gang und gebe — an das Vorhergehende nur lose an.<sup>4</sup> Sie beginnt folgendermaßen: „Zehn

<sup>1</sup> S. unten S. 46 ff.

<sup>2</sup> Vogelstein *Adnotationes quaedam ex litteris orientalibus petita ad fabulas, quae de Alexandro Magno circumferuntur*, Breslau 1865, p. 15 f., 20 f., 26. Israel Lévi *R. E. J.* II 299 ff., VII 78 ff. Vgl. ferner die von Hertz *Abhandlungen* p. 83, Anm. 3 verzeichnete Literatur.

<sup>3</sup> Ich benutze die große Wilnaer Ausgabe (1880—1886). Die im folgenden angeführten Kommentare finden sich in dieser Ausgabe, und zwar teils am Rande des Talmudtextes, teils am Ende des Traktates.

<sup>4</sup> Die Überleitung scheint durch die vorher erwähnte Zehnzahl hergestellt zu sein. Nach S. Rapoport *Erech Millin* 68b, 69a ist die Talmudstelle ein Zitat aus einem verlorenen selbständigen Werke.

Fragen stellte Alexander der Mazedonier an die Ältesten des Südens.“<sup>1</sup> Darauf werden die Fragen spezifiziert, deren Inhalt wir aus dem im Pseudokallisthenes überlieferten Gespräch Alexanders mit den Gymnosophisten (vgl. oben § 10) kennen. Wie Nöldeke<sup>2</sup> nachgewiesen hat, sind diese Fragen und Antworten „weder aus dem Roman (d. h. dem Pseudokallisthenes) genommen, noch bilden sie eine Quelle desselben“, da sie im einzelnen eher mit Plutarch als mit Pseudokallisthenes übereinstimmen.<sup>3</sup>

Unmittelbar auf dieses Stück, das ein palästinensisches Kolorit trägt und sich sprachlich vom Idiom des babylonischen Talmuds abhebt<sup>4</sup>, folgt eine andere Alexander-sage, die den sonstigen Sprachcharakter des babylonischen Talmuds verrät. Ich übersetze wörtlich: „Er sagte zu ihnen<sup>5</sup>: ‘Ich wünsche in die Provinz Afrika<sup>6</sup> zu ziehen’. Da sagten sie zu ihm: ‘Du kannst nicht (hin)gehen, da die Berge der Finsternis dazwischen liegen’.<sup>7</sup> Da sagte er zu ihnen: ‘ich

<sup>1</sup> Nach Rapoport a. a. O. 69a soll der Süden (Negeb) hier für Indien stehen. <sup>2</sup> *Beiträge zum Alexanderroman* p. 7, Anm. 1.

<sup>3</sup> Vgl. Beer, ZDMG 9, 788 und S. Fraenkel ibidem 45, 323.

<sup>4</sup> Fraenkel ib. 45, 322 unten und Israel Lévi a. a. O. II 293f.

<sup>5</sup> Im Zusammenhange des Talmuds können damit nur die kurz vorher erwähnten „Ältesten des Südens“ gemeint sein. Doch kann kein Zweifel darüber bestehen, daß ursprünglich die Greise gemeint sind, bei denen sich Alexander über den Weg nach dem Lande der Finsternis erkundigt, wie unten in der Homilie S. 53f. Dieselbe Verwechslung wie im Talmud unten S. 152, Anm. 5.

<sup>6</sup> למדינת אפריקא. Über Afrika in diesem Zusammenhang vgl. S. Krauß in *Jewish Encyclopdia* I 226; Harkavy in *Sbornik otdielienia* (oben S. XIX Z. 1) p. 95ff.; Nöldeke *Beiträge* p. 26 unten; Wesselowsky *Iz istoriji romana i powiesti* I 291. — Über die Richtung des Alexanderschen Zuges vgl. unten S. 303f.

<sup>7</sup> דפסקי הרי חשך, vgl. oben S. 37, Anm. 1. Die „Berge der Finsternis“ werden auch sonst in der rabbinischen Alexanderlegende erwähnt, vgl. Harkavy a. a. O. p. 94 und unten S. 44, Anm. 6). Auch der hebräische Alexanderroman (oben S. 22, Anm. 2) spricht (ed. Lévi p. 149, Gaster p. 516), sicherlich nicht in Abhängigkeit vom Talmud, von den Bergen der Finsternis. — Es ist bemerkenswert, daß der hebräische Ausdruck דפסקי הרי חשך mitten in einem aramäischen Texte festgehalten wird. Er macht den Eindruck einer starren vielgebrauchten Bezeichnung.

kaun nicht anders als hingehen.<sup>1</sup> Deswegen frage ich euch (um Rat): Was soll ich tun?’<sup>2</sup> Da sagten sie zu ihm: ‘Nimm libysche Esel<sup>3</sup>, die im Dunkeln marschieren können.<sup>4</sup> Nimm ferner einen Knäuel Stricke<sup>5</sup> und befestige denselben auf dieser Seite (d. h. am Eingang zur Finsternis). Wenn du nun in den Weg ziehst, halte sie (die Stricke) fest, dann wirst du an deine (gegenwärtige) Stelle (zurück)gelangen.’ Er tat also und begab sich auf den Weg. Er gelangte an eine Stadt, die ganz aus Weibern bestand.“ Hier folgt die bekannte Episode mit den Amazonen.<sup>6</sup> Sodann fährt der Talmud fort: „Als er weiter ging, setzte er sich<sup>7</sup> an jene

<sup>1</sup> לֹא כִינָה לֹא אֶחָדָא, wörtlich: „es ist nicht möglich, daß ich nicht hingehe.“

<sup>2</sup> אָמְרוּ דְּבִי מַשְׁיִילָא לְבִי אֵלָא בְּהָי אֶעְבִּיד אֵלָא nicht.

<sup>3</sup> Die wegen ihrer Ausdauer auch sonst im Talmud erwähnt werden, vgl. Levy *Neuhebräisches Wörterbuch* s. v. לִיבָנִי.

<sup>4</sup> בְּהִבְרָא דְּפִרְשֵׁי בְּהִבְרָא. Nach Jastrow (*Dictionary*) ist vielmehr בְּהִבְרָא zu punktieren: „Dunst, Nebel“. Die *Haggadoth ha-Talmud*, eine alte anonyme Sammlung von Talmudlegenden (im folgenden mit *Haggadoth* bezeichnet), gedruckt mit Kommentar Konstantinopel 1511, lesen בְּהִי בְּהִי דְּפִרְשֵׁי בְּהִי „auf denen man das Feld (oder den Wald) durchzieht“. Der Kommentar dagegen folgt der gewöhnlichen Lesart. Der dem Rabbenu Gerschom (st. 1040) zugeschriebene Kommentar (im folgenden mit Pseudo-Gerschom zitiert), der jedenfalls älter ist als Raschi (vgl. Epstein in Steinschniders *Festschrift* p. 115 ff.), liest בְּהִבְרָא (mit Heth) und übersetzt: „welche marschieren, wenn man ihnen zuredet(!)“ [s. Nachträge].

<sup>5</sup> Da das ursprüngliche Motiv mit den Tieren (oben S. 28, Anm. 1) vergessen ist und die Esel anscheinend als Reit- oder Lasttiere gedacht werden, so tritt notwendigerweise das Motiv vom Ariadnephaden hinzu, um das Wandern im Dunkeln zu ermöglichen. — Nach Fraenkel (*ZDMG* 45, 323) stammen die Stricke von den *σχοῖνοι* her (oben § 21), mit denen Alexander in der Finsternis die Länge des Weges mißt.

<sup>6</sup> Vgl. Nöldeke *Beiträge* p. 26 unten. Dieselbe Geschichte von den Amazonen, die hinter den Bergen der Finsternis hausen, findet sich auch, aber ohne die Erwähnung der Esel vorher und des Lebensquells nachher, in der *Pesiqta* (etwa V.—VI. Jahrhundert), ed. Buber, p. 72a f., und im *Leviticus Rabba* (etwa VII. Jahrhundert) Kap. 27 gegen Anfang.

<sup>7</sup> Ursprünglich ist natürlich Alexander gemeint. Doch liegt hier ein Mißverständnis vor, vgl. unten S. 48 und S. 225, Anm. 3.

Quelle und aß Brot. Er hatte in seiner Hand<sup>1</sup> kleine Salz-fische.<sup>2</sup> Während man sie wusch<sup>3</sup>, kam in sie der Lebensodem.<sup>4</sup> Da sagte er: 'hieraus folgt, daß dieser Quell aus dem Paradiese kommt'. Einige behaupten: er nahm von jenem Wasser und spritzte es sich ins Gesicht.<sup>5</sup> Andere dagegen behaupten: er ging an demselben seiner ganzen Länge nach

<sup>1</sup> *Haggadoth* besser: בהדיה 'bei sich', statt בידיה.

<sup>2</sup> גילדאני מלוחי, *Haggadoth* גילדאני מלוחי. Vgl. über diesen Ausdruck Immanuel Löw in Nöldekes Jubelschrift (*Orientalische Studien*) p. 552. — Die Fische sind hier offenbar als Zukost gedacht. Vgl. *προσφάγιον* im Pseudokallisthenes (oben S. 11, Anm. 1). Dieser ohne Zweifel ursprüngliche Zug kehrt in der arabischen Alexandersage wieder. Siehe Index A § 17.

<sup>3</sup> דמחורר. Lévi *R. E. J.* II, 298 Anm. 2 liest den Singular: דמחורר. Ebenso scheint Rosch (R. Ascher b. Jechiel, starb 1328) gelesen zu haben, obwohl er den Plural übersetzt. Lévis Emendation ist unnötig. Er vergißt, daß im Talmud nicht der Koch, sondern Alexander die handelnde Person ist. Das wußte wohl auch der Talmud, daß nicht Alexander selber die Fische reinigte.

<sup>4</sup> נפל בהו ריחא. Unser Talmudtext, so schon editio princeps (Venedig 1522), liest 'Rēhā', 'Wohlgeruch', und Raschi erklärt dementsprechend: „während man sie im Wasser wusch, um das Salz zu entfernen, fiel in die Fische ein guter Geruch, da die Quelle aus dem Paradiese kam“. Dagegen Pseudo-Gerschom, Rosch und die haggadische Sammlung des Jakob ben Ḥabīb (*En Jakob*, editio princeps Saloniki 1516), ebenso *Haggadoth* lesen 'Rūḥā', 'Wind, Odem'. Auch R. Bezahl Aschkenazi (16. Jahrhundert) in seinem *Šittah Mequbbeṣeth* verzeichnet dieselbe Lesart. Ebenso kennt R. Samuel Edels (starb 1631) dieselbe und polemisiert gegen sie. — Manche der angeführten Kommentare paraphrasieren 'Rūḥā' durch 'Ruḥ ḥajjim', 'Lebensodem'. Der Kommentar zum 'En Jakob' (editio princeps) faßt es dagegen als 'Wind' auf und erklärt rationalistisch: „Ein Wind kam von der Quelle und brachte die Fische ins Leben zurück“. — Es braucht kaum bewiesen zu werden, daß 'Rūḥā' die ursprüngliche Lesart ist. Der Ausdruck kehrt merkwürdigerweise mehrfach in der arabischen Alexandersage wieder, vgl. Index A § 18. — Freilich war auch nach Pseudokallisthenes (oben § 26) die Luft in der Nähe der Lebensquelle wohlriechend.

<sup>5</sup> טרף באפיה. Rosch gibt die zweifellos ursprünglichere Lesart נשח בהו אפיה „wusch sich damit das Gesicht“. Pseudo-Gerschom und Raschi, die beide רחץ פניו paraphrasieren, hatten vielleicht dieselbe Lesart vor sich.



aufwärts<sup>1</sup>, bis er an die Pforte des Paradieses gelangte.“ Hier wird ihm eine Augenkugel<sup>2</sup> gereicht, die alles aufwiegt, bis man Staub über sie streut.

Der Versuch ist vielfach unternommen und auch nach dem energischen Einspruche Nöldekes<sup>3</sup> wiederholt worden<sup>4</sup>, die obige Talmudstelle als das Original der Lebensquellsage des Pseudokallisthenes hinzustellen und aus der Priorität des babylonischen Talmuds auf den babylonischen Ursprung der Sage zu schließen. Allein es genügt, den in Frage stehenden Passus aufmerksam zu lesen, um die völlige Unhaltbarkeit dieser Ansicht zu erkennen. Zunächst sind die Differenzen zwischen der Darstellung des Talmuds und der des Pseudokallisthenes doch zu zahlreich und charakteristisch<sup>5</sup>, als daß die eine als eine Entlehnung aus der anderen aufgefaßt werden könnte. Der Verfasser des Pseudokallisthenes hätte sich kaum das Motiv vom Ariadnefaden, der in seiner Darstellung eine empfindliche Lücke ausfüllen würde<sup>6</sup>, vor allem aber die ebenso anziehende wie erbauliche Episode von der wundersamen Augenkugel entgehen lassen. Auch ist es kaum denkbar, daß der Autor des Pseudokallisthenes, dessen jüdische Tendenzen die Vertreter jener Ansicht so nachdrücklich her-

<sup>1</sup> Die Kommentare ergänzen als Subjekt Alexander: er folgte der Strömung der Quelle, bis er ans Paradies gelangte. Natürlich paßt in diesem Falle eine Quelle durchaus nicht. Daher sprechen Pseudogerschom und Rosch von einem Flusse, statt einer Quelle, vgl. die Variante im hebräischen Alexanderroman unten S. 301 und S. 47. Harkavy (in *Sbornik*, unten S. 301) will als Subjekt den Quell ergänzen: der Quell stieg (כריליה) hinauf, bis er an die Pforte des Paradieses gelangte. Diese Auffassung läßt sich jedoch kaum aufrecht erhalten.

<sup>2</sup> Raschi übersetzt irrtümlich 'Schädel', vgl. Lévi a. a. O. 298 Anm. 3. R. Samuel Edels gibt die richtige Erklärung.

<sup>3</sup> *Beiträge zum Alexanderroman* im Kapitel „Über die angeblich jüdischen Einflüsse auf den Alexanderroman“ p. 25 f.

<sup>4</sup> Meißner *Alexander und Gilgames* (1894) p. 7 ff., teilweise auch Lidzbarski *Zeitschrift für Assyriologie* VII (1892), 109, 111. Vorher schon Vogelstein (oben S. 42, Anm. 2), p. 18, und andere. <sup>5</sup> Vgl. S. 47 ff.

<sup>6</sup> Vgl. oben S. 28, Anm. 1.



vorheben<sup>1</sup>, das Paradies, das er auch sonst (Buch III, Kap. 7) erwähnt, durch die heidnische Insel der Seligen ersetzt haben sollte. Die heidnischen Elemente der Sage wurden bereits von Nöldeke hervorgehoben und Harkavy<sup>2</sup> wies mit Recht darauf hin, daß eine jüdische Tradition die Legende mit dem Lebensbaum in Verbindung gebracht hätte, nicht aber mit dem Lebensquell, von dem sich in der jüdischen Literatur keine Spur findet.<sup>3</sup> Allein die Darstellung des Talmuds, an und für sich betrachtet, schließt die Möglichkeit ihrer Ursprünglichkeit aus. Der Talmud ist sich allem Anscheine nach des Sinnes und Zusammenhanges der Legende nicht mehr bewußt. Er verquickt die Sage von Alexanders Zug nach dem Lebensquell mit der Legende von dessen Zug nach dem Paradies: Alexander findet das Paradies, indem er der Quelle entlang nach demselben hinaufmarschiert, was natürlich ein Ding der Unmöglichkeit ist. Hier liegt anscheinend die Vorstellung von einem Flusse vor, den Alexander, wie im *Iter ad Paradisum*, hinaufzieht.<sup>4</sup> Sodann ist sich der Talmud über

<sup>1</sup> Vgl. insbesondere Meißner p. 8 ff.

<sup>2</sup> a. a. O. (oben S. 46, Anm. 1) p. 122 oben.

<sup>3</sup> Das biblische 'Meqor hajjim' ist ein erstarrter Ausdruck, eine Formel, aber keine lebendige Vorstellung. — Bemerkenswert ist, daß der oben mehrfach zitierte Rosch, der, nebenbei gesagt, aus Deutschland stammte und später als Rabbiner in Toledo tätig war, die beiden Vorstellungen miteinander verknüpft, indem er erklärt, daß der Lebensquell dem Lebensbaum entströmte.

<sup>4</sup> Es ist bezeichnend, daß mehrere Kommentare (oben S. 46, Anm. 1) den Quell als Fluß interpretieren. — Es ist meines Wissens nicht beachtet worden, daß von den zwei Versionen, die der Talmud als solche anführt, die erstere die Lebensquellsage, die letztere die Paradieslegende reflektiert. Nach der ersteren, wie Raschi scharfsinnig bemerkt, „wusch er sein Gesicht und that nichts mehr“, d. h. damit war die Geschichte zu Ende und das im folgenden vom Paradies Erzählte fand nicht mehr statt. Nach der anderen Version wusch er sich überhaupt nicht, sondern die Quelle allein diene ausschließlich als Wegweiser. Ursprünglich hieß es wohl in dieser Version: er zog den Fluß hinauf, und der Talmud hat diese Verbindung mit dem Quell künstlich hergestellt.

die eigentliche lebenspendende Funktion der Quelle, um derentwillen diese von Alexander gesucht wird, nicht mehr klar; daß Alexander sich mit deren Wasser das Gesicht wäscht — statt zu trinken oder zu baden —, erscheint ganz zwecklos. Alexander wird mißverständlich mit seinem Koche verwechselt. Mit der Ausschaltung des Koches kommt auch dessen Verwandlung in einen Seedämon in Wegfall, die, wie wir oben sahen, die eigentliche Pointe der Sage bildet. Durch ein anderes Mißverständnis werden die Gymnosophisten mit dem Zug nach dem Lande der Finsternis in Verbindung gebracht.<sup>1</sup> Dieser Zug selber gilt nicht der Lebensquelle, sondern den Amazonen.<sup>2</sup> Das ursprüngliche Motiv für das Mitnehmen der Esel ist vergessen; die Fohlen werden nicht einmal erwähnt. Und so erscheint die ganze Darstellung „unzusammenhängend und zum Teil verstümmelt, so daß nur der sie recht verstehen kann, welcher die vollständige Geschichte kennt“.<sup>3</sup> Unter diesen Umständen ist es kaum begreiflich, wie man die talmudische Fassung, die offenbar nichts als eine Kompilation verschiedenartiger mündlich überkommener und von außen her aufgegriffener Alexanderepisoden darstellt<sup>4</sup>, als die ursprüngliche Gestalt ansehen oder gar für die Quelle des Pseudokallisthenes erklären kann, der eine vielfach abweichende, unverhältnismäßig ausführlichere und im ganzen und großen ursprünglichere Version darbietet.

Noch ein Wort über die für die talmudische Version vorauszusetzende Vorlage. Dieselbe war höchstwahrscheinlich

<sup>1</sup> Oben S. 43, Anm. 3.

<sup>2</sup> So an der angeführten Talmudstelle und noch viel deutlicher in den S. 44, Anm. 6 zitierten rabbinischen Quellen.

<sup>3</sup> Nöldeke *Beiträge* p. 26 oben. — Wie man dies durch die kürzere Fassung des Talmuds erklären kann, wie es Lidzbarski a. a. O. p. 109 tut, ist mir unerfindlich.

<sup>4</sup> So unabhängig von einander Nöldeke p. 26 und Lévi *R. E. J.* II, 300. Dieser sagt (*ibid.* p. 299): „c'est un ramassi des diverses légendes prises de tous les côtés“.

ein mündlich überlieferter Sagenstoff.<sup>1</sup> Bei der vagen Darstellung der Legende dürfte sich Genaueres kaum feststellen lassen. Doch darf man wohl auf Grund der „libyschen Esel“ mit einiger Wahrscheinlichkeit auf eine gewisse Verwandtschaft<sup>2</sup> mit der  $\beta$ -Rezension schließen.<sup>3</sup> Vielleicht läßt sich dadurch auch das gänzliche Verschwinden des Koches erklären. Denn auch in  $\beta$  kommt der Koch wenig zur Geltung.<sup>4</sup> Wäre die talmudische Vorlage mit der Rezension  $\gamma$  (oder  $L$ ) verwandt, in der die Figur des Koches einen so breiten Raum einnimmt, so wäre wohl ein Reflex derselben auch in der talmudischen Sage zu finden. Die Einzelheit, daß sich Alexander mit dem Lebenswasser das Gesicht wäscht (oder sich dasselbe ins Gesicht spritzt), stimmt weder zu  $\gamma$  und  $L$ , die den Koch vom Lebenswasser trinken lassen<sup>5</sup>, noch zu der  $\beta$ -Rezension, nach der er das Wasser überhaupt nicht gebraucht<sup>6</sup>, noch zu der ursprünglichen Form, nach der er im Lebensquell badet<sup>7</sup>, steht aber der letztern merklich näher. Eine entschiedene Verwandtschaft mit der sofort zu besprechenden syrischen Homilie zeigen die Berge der Finsternis<sup>8</sup>, eine Verwandtschaft, die sich auch sonst nachweisen läßt.<sup>9</sup> Es ist auch von vornherein unwahrscheinlich, daß die Alexandersage zu den Rabbinen direkt aus dem

<sup>1</sup> Vgl. vorhergehende Anmerkung. Falls Rapoport's Annahme (oben S. 42, Anm. 4) richtig ist, gilt das Gesagte für die talmudische Vorlage.

<sup>2</sup> Mehr als dies sicherlich nicht, denn der Talmud läßt die in  $\beta$  figurierenden Fohlen (oben § 23) aus.

<sup>3</sup> Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, daß der Talmud aus dem Pseudokallisthenes oder überhaupt aus dem Griechischen geschöpft hat, was nach meiner Ansicht äußerst unwahrscheinlich ist. Ich glaube vielmehr an eine orientalische Vermittelung, s. folgenden Abschnitt. Dagegen nehme ich an, daß die Quelle des Talmuds in letzter Instanz — in wievielter läßt sich nicht mehr bestimmen — auf ein griechisches Original zurückgeht — denn die Sage ist griechisch —, welches seinerseits der Stammvater — in welchem Grade läßt sich nicht mehr entscheiden — unseres Pseudokallisthenes ist.

<sup>4</sup> Oben S. 13, Anm. 10.

<sup>5</sup> Oben S. 11, Anm. 5.

<sup>6</sup> Oben S. 29, Anm. 3.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Oben S. 43, Anm. 7.

<sup>9</sup> Vgl. unten S. 53, Anm. 6.

Griechischen gelangt ist. Es ist sehr viel wahrscheinlicher, daß die Vermittelung durch den Osten stattfand. Vielleicht haben die Syrer Babylonien, denen die griechischen Quellen direkt zugänglich waren, hierbei als Vermittler gedient.

### 3. Die syrische Homilie

Eine ausführliche Darstellung der Lebensquellsage findet sich in der sogenannten Homilie<sup>1</sup> des syrischen Bischofs Jakob von Sarūg, einem Bezirk am Euphrat (starb 521 n. Chr.).<sup>2</sup> Diese Homilie<sup>3</sup> ist eine metrische Bearbeitung der syrischen Alexanderlegende<sup>4</sup>, die nach den Untersuchungen Nöldekes<sup>5</sup> kurz vorher — um 514 oder 515 n. Chr. — entstanden sein

<sup>1</sup> Ich folge der Bezeichnung Nöldekes *Beiträge zum Alexanderroman* p. 30.

<sup>2</sup> Vgl. über diesen Dichter, der später Bischof seines Bezirkes wurde und von dem nicht weniger als 763 metrische Homilien stammen, Brockelmann *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients* Leipzig 1907, p. 25 f.

<sup>3</sup> Der syrische Text wurde zuerst nach einer Pariser Handschrift (= P) von Knös, Göttingen 1807, sodann nach einem Manuskript des British Museum (= Lo) von Budge *Zeitschrift für Assyriologie* VI (1901) p. 359 ff. und endlich, mit Zuhilfenahme einer zweiten Pariser Handschrift (= P') von Carl Hunnius nebst einer deutschen Übersetzung ZDMG 60, 169 ff. herausgegeben. Eine englische Übersetzung der Homilie gibt Budge in seinem Buche *The History of Alexander the Great being the Syriac Version of Pseudo-Callisthenes* Cambridge 1889, p. 163 ff. — Hunnius (a. a. O. p. 171; seine dort zitierte Dissertation war mir leider — auch im British Museum — nicht zugänglich) bestreitet die Echtheit der Homilie und möchte sie um ein Jahrhundert später ansetzen. Brockelmann a. a. O. p. 26 Anm. 1 schließt sich dieser Ansicht an. Doch scheint dieser zu vergessen, daß die „Geschichte vom gläubigen König Alexander“ und seiner Errichtung des Tores gegen Gog und Magog in den Augen Jakobs keineswegs ein „weltlicher Stoff“ war, sondern, wie aus dem ganzen Tone des Gedichtes hervorgeht, als ein durchaus erbauliches Thema galt. — Nöldeke (vgl. *Beiträge* p. 30, Anm. 5) hält, einer privaten Mitteilung zufolge, nach wie vor an der Echtheit der Homilie fest.

<sup>4</sup> Im folgenden einfach als 'Legende' bezeichnet. Text und Übersetzung bei Budge *Syriac Version* p. 255 ff. (Text) und 144 ff. (Übersetzung). Eine ausführliche Inhaltsangabe und eingehende Behandlung der Legende bei Nöldeke *Beiträge* p. 27 ff. <sup>5</sup> a. a. O. p. 31.

muß. Indessen findet sich in der Legende, die Jakob einerseits mit großer Treue, andererseits mit ziemlicher Freiheit reproduziert<sup>1</sup>, die Episode vom Lebensquell nicht, und ist von ihm in die Homilie aus einer andern Quelle eingeschoben. Wahrscheinlich war der syrischen Legende die Sage vom Lebensquell unbekannt<sup>2</sup>, während sie die Paradiessage wohl kennt, ja vielleicht gegen dieselbe polemisiert.<sup>3</sup>

Im Mittelpunkt der Legende sowohl als auch der Homilie steht das von Alexander errichtete eiserne Tor gegen Gog und Magog<sup>4</sup>, das bereits in älteren Quellen erwähnt wird.<sup>5</sup> Doch macht sich daneben sehr stark das Motiv von Alexanders Wissensdrang geltend.<sup>6</sup> Die Episode vom Lebensquell ist so eingeschoben, daß sie sich leicht und lückenlos abtrennen läßt.

Alexander<sup>7</sup> versammelte einst<sup>8</sup> seine Heeresobersten und Weisen und tat ihnen seine Absicht kund, sich auf Wanderungen zu begeben. „Groß ist meine Begier hinauszuziehen und Länder zu sehen und (zu erfahren), wie es sich mit den fernen Gegenden verhält. Ich will hinausziehen, um die Meere, die Enden (der Erde) und alle Himmelsgegenden zu sehen,

<sup>1</sup> ib. 30.      <sup>2</sup> So urteilt Nöldeke p. 31 oben.

<sup>3</sup> Vgl. ib. p. 29, Anm. 1.

<sup>4</sup> Nöldeke, p. 30.

<sup>5</sup> *Pseudokallisthenes* ed. Müller, III, 26. Die Belegstellen aus anderen alten Schriftstellern s. bei Roth ZDMG 9, 798 f.

<sup>6</sup> So schon im Titel der Legende (Budge Text p. 255) und der Homilie in der Variante von *P'* (ZDMG 60, 170, Anm. 1). Vgl. insbesondere den Anfang der Legende (oben S. 23, Anm. 2).

<sup>7</sup> Ich zitiere die Homilie nach Hunnius' Text und nach seiner Verseinteilung. Ich bemerke hier gleich, daß Kodex *P'* nicht nur einen ausgezeichneten Text (Hunnius a. a. O. p. 169), sondern auch sehr häufig viele altertümliche Züge bietet. In meinen Zitaten lege ich, soweit tunlich, Hunnius' Übersetzung zugrunde. Die Legende zitiere ich, soweit nicht auf den Text verwiesen ist, nach der Seitenzahl der Übersetzung von Budge.

<sup>8</sup> Nach der Legende im zweiten (oder siebenten) Jahre, vgl. Nöldeke, p. 27, Anm. 5. In der Homilie ist anscheinend der Anfang seiner Regierung gemeint.



vor allem aber ins Land der Finsternis<sup>1</sup> einzudringen und zu erfahren, ob es in Wahrheit so ist, wie ich gehört habe“ (Zeile 39—41).<sup>2</sup> Seine Räte suchen ihn von seinem Vorhaben abzubringen, insbesondere drohen sie ihm mit dem stinkenden Meere, das voller Entsetzen sei (Z. 50 f.).<sup>3</sup> Allein der König besteht auf seinem Vorsatz. Er läßt nun eine ungeheure Armee und Flotte ausrüsten und schlägt, nachdem er vom ägyptischen König, zwecks Errichtung des eisernen Tores gegen Gog und Magog, eine große Anzahl von Erz- und Eisenarbeitern erhalten hatte, den Seeweg nach Indien<sup>4</sup> ein (Z. 98)<sup>4</sup>, wo er nach vier Monaten<sup>5</sup> landet. Der Versuch, sich dem stinkenden Ozean<sup>6</sup> zu nähern, scheitert. Alexander wendet sich schleunigst nach Norden (Z. 109).<sup>7</sup> Die Bewohner fliehen in Schrecken. Allein Alexanders Boten verkünden überall seine friedfertigen Absichten (Z. 113 ff.)<sup>8</sup>, so daß er schließlich imstande ist, die Vornehmen und Greise des Landes bei sich zu versammeln, „um

<sup>1</sup> **أرض مظلمة** in allen Manuskripten. In Vers 52 haben zwei Handschriften **أرض** „Land“ (vgl. Hunnius ib. p 176, Anm. 6), während P' **أرض مظلمة** „See der Finsternis“ hat, eine Bezeichnung, die dieses Manuskript mit Vorliebe gebraucht (Hunnus ibidem). Vgl. oben S. 37, Anm. 1.

<sup>2</sup> Ähnlich, nur noch ausführlicher, die Legende am Anfang. Vgl. oben S. 23, Anm. 2. Das Land der Finsternis erwähnt die Legende nicht.

<sup>3</sup> Vgl. Legende p. 145 (Text S. 256): „Die schrecklichen Meere, die die Welt umgeben, werden dir den Durchzug nicht gestatten. Denn es gibt elf helle Meere, die die Schiffe der Menschen befahren. Aber jenseits derselben gibt es ein Stück Felsen, zehn Meilen lang, und hinter demselben befindet sich das stinkende Meer Okeanos, das die gesamte Schöpfung umgibt.“

<sup>4</sup> Der Seeweg nach Indien fehlt in der Legende (p. 147).

<sup>5</sup> Legende, *ibid.* genauer: „vier Monate und zwölf Tage“. Ebenso in der äthiopischen Alexanderversion, die die Legende reproduziert. Budge *Ethiopic Texts* II, 223.

<sup>6</sup> Der sich also im Osten befindet. Vgl. unten S. 303 f.

<sup>7</sup> Vgl. oben S. 6, Anm. 4 und S. 12, Anm. 9.

<sup>8</sup> Ist dies ein Reflex von *Pseudokallisthenes*, ed Müller, II, 31 (oben § 5, S. 5)?



von ihnen die geheimnisvollen Verhältnisse des Landes zu erfahren“ (Z. 124). „Und als sich dreihundert hochbetagte Greise versammelt hatten, verständige Männer, der Geheimnisse (fremder) Länder<sup>1</sup> kundig“<sup>2</sup> (Z. 125 f.), da rückt Alexander mit seinem Anliegen heraus.<sup>3</sup> „Nur eine Sache verlangt meine Seele, daß ihr mir kundtut: wo ist das Land<sup>4</sup> der Finsternis, das ich sehen will?“ (Z. 137 f.).<sup>5</sup> Als die Greise sich nach dem Zwecke seiner Anfrage erkundigen, werden sie kurz abgefertigt: „Seinetwegen sind wir in diese Gegend gekommen. Es ist nicht anders möglich, als daß ich es sehe“ (Z. 144).<sup>6</sup> Daraufhin bequemen sich die Greise zu einer Auskunft: „Es gibt ein großes Gebirge<sup>7</sup> zwölf Tagereisen von hier entfernt“ (Z. 145 f.). Der König verlangt ortskundige Führer, woraufhin sich einer der Greise, „welcher weise und in den Geheimnissen des Landes bewandert war“ (Z. 150), als Wegweiser anbietet.<sup>8</sup> Der König begibt sich mit den Greisen und Edlen<sup>9</sup> auf den Weg. Als sie vom

<sup>1</sup> ܡܠܟܐܝܬܐ ܕܡܠܟܐܝܬܐ. Budge und Hunnius übersetzen etwas ungenau: die Geheimnisse des Landes.

<sup>2</sup> Legende p. 147 unten.

<sup>3</sup> Legende p. 149 unten folgen die von Alexander gestellten Fragen, die durchaus vernünftig klingen: wer seid ihr? wem zahlt ihr Tribut? wer herrscht über das Land? usw. Diese Fragen finden sich in der Homilie, Zeile 237 ff. Dazwischen ist recht geschickt die Lebensquell-episode eingeschoben, von der sich in der Legende keine Spur findet.

<sup>4</sup> Ursprünglich wohl: das Meer. Siehe die Varianten bei Hunnius, p. 186, Anm. 17 und oben S. 52, Anm. 1.

<sup>5</sup> P' + „und um dessentwillen ich ohne Zaudern gekommen bin“, Hunnius, p. 187, Anm. 18.

<sup>6</sup> ܠܐ ܡܠܟܐܝܬܐ ܕܡܠܟܐܝܬܐ. Vgl. die frappant ähnliche Antwort Alexanders im Talmud oben S. 44, Anm. 1.

<sup>7</sup> Also Berge der Finsternis, oben S. 43, Anm. 7.

<sup>8</sup> Also ein ὁδηγός, wie wohl ursprünglich im *Pseudokallisthenes*, oben S. 9 § 23 und S. 12, Anm. 7.

<sup>9</sup> ܡܠܐܝܬܐ ܕܡܠܐܝܬܐ (Zeile 154). Also zieht der König mit vielen in den Weg. Der Bericht schwankt zwischen der Einzahl und der Mehrzahl der Führer. Vgl. vorhergehende Anmerkung.

Land der Finsternis eine Tagereise<sup>1</sup> entfernt waren<sup>2</sup>, dringt jener Greis<sup>3</sup> wiederum in Alexander, ihm den Zweck seines Zuges ins finstere Land zu offenbaren. Alexander läßt sich schließlich herbei, ihm seine wahre Absicht, den Lebensquell zu erreichen, zu erkennen zu geben. Als ihm der Greis entgegenhält, daß es viele Quellen in der Gegend gebe, ohne daß jemand wisse, welche darunter die Lebensquelle sei<sup>4</sup>, schneidet ihm Alexander das Wort ab. „Streite nicht mit mir deswegen. Es gibt keine andere Möglichkeit, als daß ich ins Land eindringe<sup>5</sup> und es in Augenschein nehme“ (Z. 171). Hierauf gibt der Greis Anweisungen, wie man ins Land der Finsternis eindringen könne. Dementsprechend läßt Alexander, gemäß der Anzahl seiner Begleiter, fünfhundert<sup>6</sup> Eselinnen auslesen, deren Füllen am Eingang zur Finsternis zurückgelassen werden. Vor dem Eintritt in die Dunkelheit schärft Alexander, einer Anregung des Greises folgend, seinem Koche<sup>7</sup> ein, in jedweder Quelle einen Salzfisch<sup>8</sup> zu waschen (Z. 182) und, falls dieser lebendig wird, ihm sofort Bericht zu erstatten,

<sup>1</sup> 𐤀𐤓𐤌𐤍𐤏𐤍 (Z. 156), was am Rande von *P'* durch die Glosse 𐤀𐤓𐤌𐤍𐤏𐤍 = 𐤌𐤓𐤕𐤌𐤏 erklärt wird (dadurch ist die Schwierigkeit bei Hunnius, p. 189, Anm. 17 erledigt).

<sup>2</sup> *P* liest den Singular. Soll dies nunmehr heißen, daß die Greise und Edlen (S. 53, Anm. 9) nicht mitgezogen waren?

<sup>3</sup> 𐤀𐤓𐤌𐤍𐤏𐤍 (Z. 157). *P* liest 𐤀𐤓𐤌𐤍𐤏𐤍 „ein gewisser Greis“, will also damit andeuten, daß der Greis, der das folgende Gespräch führt und Ratschläge gibt, mit dem Wegweiser nicht identisch ist. Vgl vorhergehende Anm.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 28, Anm. 2.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 53, Anm. 6.

<sup>6</sup> Dieselbe Anzahl von Begleitern im *Iter ad Paradisum*, oben S. 41.

<sup>7</sup> Anstatt 𐤀𐤓𐤌𐤍𐤏𐤍 „deinem Koche“ (*μάγειρος*) liest *P* 𐤀𐤓𐤌𐤍𐤏𐤍 „deinen Leuten“. „*P* vermeidet stets den Ausdruck 𐤀𐤓𐤌𐤍𐤏𐤍“ (Hunnius, p. 192, Anm. 4). Dies ist wichtig, s. unten S. 60, Anm. 2.

<sup>8</sup> Zeile 189 nachdrücklicher: 𐤀𐤓𐤌𐤍𐤏𐤍 𐤀𐤓𐤌𐤍𐤏𐤍 𐤀𐤓𐤌𐤍𐤏𐤍 „gesalzen und gedörrt seit vielen Tagen“, *P* 𐤀𐤓𐤌𐤍𐤏𐤍 𐤀𐤓𐤌𐤍𐤏𐤍 „einen getrockneten Fisch“. Vgl. oben S. 29, Anm. 1. Die Variante von *P'*, die Hunnius (p. 193 Anm. 14) sehr zögernd als 𐤀𐤓𐤌𐤍𐤏𐤍 liest (das jedoch keinen passenden Sinn ergibt), ist vielleicht 𐤀𐤓𐤌𐤍𐤏𐤍 „gefroren“ zu lesen.

da dies das Kennzeichen der Lebensquelle sei (Z. 192).<sup>1</sup> So dringt Alexander mit seinen „auserlesenen Leuten“<sup>2</sup> in die Finsternis ein, in der sie planlos umherirren, während der Koch gewissenhaft, aber vergeblich die Waschungen des Salzfishes vornimmt. Endlich stößt er auf die richtige Quelle. „Und er nahte sich und wusch den Fisch im Wasser und dieser lebte auf und entwischte. Der Koch<sup>3</sup> fürchtete, der König würde von ihm verlangen, daß er den Fisch, der ungehindert losgezogen war<sup>4</sup>, zurückgäbe, und er sprang in den Quell hinab, um ihn zu fangen. Er versuchte auf alle mögliche Weise ihn zu greifen, vermochte es aber nicht“ (Zeile 204—207). Darauf stieg er aus dem Wasser und lief dem König eine Strecke<sup>5</sup> nach, um ihm das Vorgefallene pflichtschuldigst zu melden. Voller Freude macht der König kehrt, um im Lebensquell zu baden (V. 216). Aber der Koch konnte den Weg zum Lebensquell nicht zurückfinden.<sup>6</sup> „Er (der König) wanderte eine Strecke<sup>7</sup> in der Finsternis und traf nicht auf ihn. Denn nicht ward es ihm vom Herrn gewährt, ewig zu leben“ (Zeile 217—218). Des Königs Schmerz ist grenzenlos.<sup>8</sup> Der Greis<sup>9</sup> bemüht sich vergebens, ihm Trost zuzusprechen. Schließlich gelangen sie

<sup>1</sup> *P'* + „damit ich hinabsteige, um in derselben zu baden, und durch sie ewiges Leben erwerbe“. Vgl. auch den Zusatz von *P'*, Hunnius, p. 192, Anm. 8.

<sup>2</sup> ܣܘܪܐ ܕܡܬܝܢܐ (Z. 195). *Lo* liest ܡܬܝܢܐ, also zogen nach ihm die Greise in die Dunkelheit mit. Ursprünglich natürlich waren es bloß Jünglinge, oben § 18. Die Greise, mit Ausnahme des Wegweisers, dürfen nicht mit. Vgl. oben S. 53, Anm. 9.

<sup>3</sup> *P* (vgl. oben S. 54, Anm. 7) anstatt dessen ܡܬܝܢܐ „der Armselige, der Elende“.

<sup>4</sup> Vgl. die Variante Hunnius, p. 194, Anm. 16.

<sup>5</sup> So nach Nestle ZDMG 60, 820, der ܬܐܪܐ „Strecke“ statt ܬܐܪܐ „Gebirge“ liest.

<sup>6</sup> Dies wird ohne Zweifel vorausgesetzt. Vgl. die unten S. 301 f. zitierten Versionen. <sup>7</sup> Vgl. Anm. 5.

<sup>8</sup> Vgl. Zeile 219 ff.

<sup>9</sup> Hier wiederum nur ein Greis, vgl. oben S. 53, Anm. 8.

mit Hilfe der Eselinnen ans Licht. Die „Greise und Edlen“<sup>1</sup> finden sich mit ihren Huldigungen und Mitleidsbezeugungen ein. Alexander stellt hierauf allerlei Fragen an sie, die mit denen der Legende übereinstimmen und durchaus vernünftiger Natur sind.<sup>2</sup> Die Homilie fährt sodann ähnlich wie die Legende fort.

Am Schlusse der Homilie<sup>3</sup> bietet die Pariser Handschrift *P'*<sup>4</sup> einen längeren Zusatz, der vom fernem Schicksal des Koches berichtet. Der Zusatz, der im Metrum der Homilie abgefaßt ist, ist sicherlich authentisch.<sup>5</sup> Er dürfte in den anderen Handschriften absichtlich weggelassen worden sein, einerseits weil die Figur des Koches in der Darstellung der Homilie überhaupt in den Hintergrund tritt<sup>6</sup>, anderseits weil er zu sehr der Ökonomie des Gedichtes widerstreitet, dem ja ohnehin die ganze Lebensquellepisode ursprünglich fremd ist.<sup>7</sup>

Ich gebe im folgenden den Zusatz, den der Herausgeber unübersetzt läßt, inhaltlich wieder.

Alexander, der über seinen Mißerfolg tief betrübt ist, macht seinem Schmerze in bitteren Klagen Luft. „Ich wollte im Quell des Lebens baden. Aber nicht wollte der Herr meine Bitte gewähren, noch meinen Wunsch erfüllen. Siehe, in der Schlacht verlieh der Herr mir Sieg, wohin ich mich kehrte und wandte. Allein das, warum ich bat, gewährte er einem andern, nicht aber mir. Meinem Koch gewährte er es, daß er

<sup>1</sup> Die oben S. 53, Anm. 9 mit dem König mitgezogen waren, während sie sich hier (vgl. auch oben S. 54, Anm. 2) anscheinend erst nach der Rückkehr des Königs aus der Finsternis einstellen. *Lo* läßt „und die Edlen“ aus, weil nach ihm (oben S. 55, Anm. 2) die Greise allein mitgezogen waren

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 53, Anm. 3.

<sup>3</sup> ZDMG 60, 817 ff.      <sup>4</sup> Vgl. oben S. 51, Anm. 7.

<sup>5</sup> Dies ist (einer privaten Mitteilung zufolge) Nöldekes Ansicht.

<sup>6</sup> Siehe unten S. 59 f.

<sup>7</sup> Wahrscheinlich trug auch die heidnische Tendenz des Zusatzes zur Unterdrückung desselben bei, vgl. unten S. 59 f.

ewig lebe.“<sup>1</sup> Voller Grimm gibt er Befehl, den Koch zu enthaupten. Allein der Henker hat keine Gewalt über den Koch, der unsterblich geworden war. Er wird auf eine Anhöhe gestellt und von geübten Schützen beschossen. Aber die Pfeile prallen wirkungslos an ihm ab. Endlich ersinnen die Weisen Alexanders ein Mittel, den unzerstörbaren Koch loszuwerden. Auf ihren Rat verfertigen die Erzgießer<sup>2</sup> aus 900<sup>3</sup> Pfund Erz „ein großes Gefäß auf vier Seiten“<sup>4</sup>, an dem zwei Ringe und eine Kette befestigt werden. Hierauf wird der Koch auf ein Schiff gebracht, das sich sieben Tage im Meere auf und ab bewegen soll.<sup>5</sup> „Fahret auf dem Meere, bis ihr die Berge aus den Augen verliert. Wenn ihr bemerkt, daß ihr ins Meer Rom gegenüber eingefahren seid“<sup>6</sup>, dann fesselt seine (des Koches) Hände mit den Ringen und der Kette. Und nachdem ihr seine Hände und Füße sorgfältig gefesselt, dann laßt ihn in den Abgrund im großen Meere<sup>7</sup> hinabsinken, auf daß er nicht seinen Sinn ändere und keinem Sterblichen sich wieder zeige, weil er jene Quelle vor mir verbarg, damit ich darin nicht badete.“

Hier bricht die Erzählung stumpf ab. Man erwartet die Ausführung des Befehles, wohl auch die Verwandlung des Koches in einen Seedämon. Ebenso vermißt man die Überleitung zur Homilie, mit der der Zusatz ursprünglich verknüpft war.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 31, Anm. 2.

<sup>2</sup> Die ja für den Bau des eisernen Tores gegen Gog und Magog zur Hand waren. <sup>3</sup> Später sind es bloß 300.

<sup>4</sup> ܡܠܟܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ zweimal p. 819. Der Ausdruck ist mir nicht recht klar. Vermutlich ist damit ein Kubus (ein Käfig?) gemeint.

<sup>5</sup> p. 819, l. Z. ܡܠܟܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ.

<sup>6</sup> ܡܠܟܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ p. 820. In der Rede der Weisen, p. 819, heißt es ܡܠܟܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ „gegenüber dem großen Abgrund“.

<sup>7</sup> ܡܠܟܐ ܕܝܠܕܐ. Auch in der hebräischen Alexanderversion (oben S. 22, Anm. 2) begibt sich der Diener, dem Alexander den Kopf abgeschlagen, ܒܝܬ ܕܝܠܕܐ „ins große Meer“. In der Homilie ist anscheinend das Mittelmeer gemeint, obwohl die Bestimmung „Rom gegenüber“ etwas seltsam klingt.



Die Darstellung der Homilie zeigt die Lebensquellsage in einer Form, die sich auf den ersten Blick als die ursprünglichere zu erkennen gibt. Sinn und Zusammenhang der Legende treten hier, im Gegensatz zu den vorher erörterten Versionen, scharf und deutlich hervor. Alexander ist vom Wunsche nach Unsterblichkeit beseelt. Er besteht energisch auf seinem Vorsatz. Sein Mißerfolg erfüllt ihn mit bitterm Schmerze, der durch den Erfolg des Koches nur noch verschärft wird.<sup>1</sup> Das Motiv mit den Eselinnen und deren Füllen ist vollkommen durchsichtig.<sup>2</sup> Der Rat bezüglich derselben wird rechtzeitig vor Eintritt in die Dunkelheit erteilt.<sup>3</sup> Es gibt viele Quellen und es gilt, den Lebensquell unter ihnen ausfindig zu machen.<sup>4</sup> Der Koch führt nichts Böses im Schilde. Er trinkt vom Lebensquell nicht. Er badet<sup>5</sup> lediglich in demselben, und zwar ohne es zu wollen, ja ohne es zu wissen. Seine Unsterblichkeit stellt sich erst bei der Hinrichtung heraus. Daher die Notwendigkeit, ihn ins Meer zu versenken.

Es liegt auf der Hand, daß diese Züge, wie die Gesamtdarstellung überhaupt, im Vergleiche mit Pseudokallisthenes, viel durchsichtiger und ursprünglicher sind, daß also die Homilie oder deren Vorlage unmöglich aus dem griechischen Roman geschöpft haben können.<sup>6</sup> Aus der Art und Weise, wie Jakob von Sarūg die ganze Sage in die von ihm bearbeitete syrische Legende fein säuberlich einschaltet, läßt sich erkennen, daß die ihm vorliegende Version der Lebensquellsage keinen Bestandteil eines Alexanderromans bildete, sondern, gleich der Legende

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 31, Anm. 2

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 28, Anm. 1

<sup>3</sup> Vgl. dagegen Pseudokallisthenes oben § 23, S. 9f., während es §§ 13 und 21 schon dunkel war.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 28, Anm. 2.    <sup>5</sup> S. 29, Anm. 3.

<sup>6</sup> Ebenso urteilt auch Kampers *Alexander der Große* p. 34. Hier zeigt sich bereits, was später noch schärfer hervortreten wird, wie wenig im einzelnen das kategorische Urteil von Rohde *Der griechische Roman* p. 186, Anm. 1 begründet ist. „Es kann, sagt nämlich Rohde, als

vom Lande der Seligen (oder dem Paradiese)<sup>1</sup>, als unabhängiger, für sich allein tradierter Sagenstoff in Umlauf war.<sup>2</sup>

Die Ausführlichkeit der Darstellung gestattet uns einen Einblick in die ungefähre Gestalt der von Jakob von Sarūg benutzten Vorlage. Hier wiederum zeigt die Erwähnung der Eselinnen<sup>3</sup> Verwandtschaft mit  $\beta$ . Damit hängt wohl auch der Zug zusammen, daß der Koch vom Lebenswasser nicht trinkt.<sup>4</sup> Er wird bestraft, weil er den Weg nicht finden kann.<sup>5</sup> Eine Unsicherheit besteht bereits<sup>6</sup> über die Zahl der Wegweiser, die Alexander ins Land der Finsternis begleiten.<sup>7</sup> Ebenso schwankend ist das Verhalten dieser Version dem Koche gegenüber. Sämtliche Handschriften der Homilie stellen übereinstimmend, im Gegensatz zu Pseudokallisthenes, den Koch als musterhaften Knaben dar, der pflichtschuldigst den Fisch wäscht und dessen Aufleben dem König gehorsamst meldet, und der lediglich das Pech hat<sup>8</sup>, den Weg zum Lebensquell zu verfehlen. Dagegen scheint der Gedanke, daß ein Koch in den Besitz der Unsterblichkeit gelangt sein soll, die der fromme

---

vollkommen bewiesen angesehen werden, daß alle bis jetzt bekannt gewordenen orientalischen Versionen der Alexandersage auf den Roman des Pseudokallisthenes zurückgehen.“

<sup>1</sup> Oben S. 39 f.

<sup>2</sup> Für die Unabhängigkeit vom Pseudokallisthenes oder von irgendeinem anderen zusammenhängenden Alexanderroman würde auch der Umstand sprechen, daß Jakob weder vom Lande der Seligen noch von den im Lande der Finsternis aufgelesenen Edelsteinen — Dingen, die im Pseudokallisthenes einen breiten Raum einnehmen — spricht.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 9, Anm. 5 und S. 12, Anm. 8.

<sup>4</sup> Vgl. S. 29, Anm. 3.

<sup>5</sup> Vgl. unten S. 301 f. Alexander hingegen (vgl. den Schluß des Zusatzes von *P'*, oben S. 57) glaubt, daß der Koch ihm absichtlich den Weg nicht zeigen will.

<sup>6</sup> Wie im Pseudokallisthenes, vgl. S. 53, Anm. 8.

<sup>7</sup> Vgl. S. 6, Anm. 2; 12, Anm. 7; 53, Anm. 8 und 9; 54, Anm. 2 und 3; 55, Anm. 2; 56, Anm. 1.

<sup>8</sup> Die Variante von *P* (oben S. 55, Anm. 3) bedeutet nichts anderes als Pechvogel.

christliche Weltherrscher<sup>1</sup> nicht erringen konnte, Anstoß erregt zu haben. Daher wissen die Handschriften *Lo* und *P* nichts über die Unsterblichkeit des Koches oder über dessen Verbleib. Hier sinkt der Koch lediglich zum Statisten herab, der nichts als den Fisch zu bedienen hat.<sup>2</sup> *P'* dagegen läßt den Koch zu seinem Rechte kommen, ohne jedoch seine Verwandlung in einen Seedämon zu erwähnen.<sup>3</sup> Die Episode mit Kale, die ja für das Verständnis des Romans entbehrlich ist<sup>4</sup> und überdies einen typisch heidnischen Charakter trägt, mag schon in der Vorlage gefehlt haben. Die Bestrafung des Koches, über die nur *P'* zu berichten weiß, weicht von der Darstellung des Pseudokallisthenes wesentlich ab. Dagegen läßt die Umständlichkeit, mit der der Fisch sowohl als gesalzen wie als gedörrt bezeichnet wird<sup>5</sup>, auf eine Abhängigkeit vom griechischen *ταρίχος*<sup>6</sup> schließen. Nichts hindert uns anzunehmen — und diese Annahme gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn man den Ursprung der Lebensquellsage sowie die literarischen Verhältnisse im syrischen Schrifttum in Betracht zieht —, daß die Homilie oder deren Vorlage die Lebensquellsage aus einem griechischen Original entlehnt hat.

In einem wichtigen Detail, das uns noch später beschäftigen wird, weicht die Homilie von den bisher erörterten Versionen ab. Während in allen Rezensionen des Pseudokallisthenes und im Talmud der Fisch zufällig auflebt, indem Alexander hungrig wird und zu essen verlangt, wird in

<sup>1</sup> Denn als solcher figuriert er sowohl in der Legende als auch in der Homilie und in vielen späteren Bearbeitungen, vgl. oben S. 50, Anm. 3.

<sup>2</sup> Höchstwahrscheinlich hängt damit die Tendenz von *P* (oben S. 54, Anm. 7) zusammen, den Koch überhaupt nicht zu erwähnen. Vielleicht hatte die Vorlage des Talmuds, der vom Koch nichts weiß (vgl. S. 48), eine ähnliche Tendenz.

<sup>3</sup> Dieser Zug war wohl in der Vorlage weggelassen worden, weil er zu heidnisch war.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 31, Anm. 1.

<sup>5</sup> Oben S. 54, Anm. 8.

<sup>6</sup> Oben S. 29, Anm. 1.

der Homilie der Fisch von vornherein als Mittel zur Auffindung des Lebensquells benutzt und daher mit Vorbedacht in einer jeden Quelle ad hoc gewaschen. Es ist jedoch sehr wohl denkbar, daß dieser reflektierende Zug, der dem Charakter der Sage<sup>1</sup> und der sonstigen Darstellung der Homilie<sup>2</sup> widerstreitet, vom Dichter der letzteren in seine Vorlage hineininterpretiert wurde.

#### 4. Der Koran

Eine Anspielung auf die Lebensquellsage findet sich im Koran, Sure 18 Vers 59—63. Die Stelle ist rings von Legenden umgeben, die deutlich christlichen Ursprung verraten. Sure 19, die in diesen Zusammenhang gehört<sup>3</sup>, gibt sich ohne weiteres als christlich. In Sure 18 ist die Siebenschläferlegende, die unserer Stelle vorangeht, christlich.<sup>4</sup> Die dieser nachfolgende Erzählung von Alexander - *Dū'l-qarnein* (Vers 82ff.) ist, wie Nöldeke<sup>5</sup> nachgewiesen hat, aus der christlich-syrischen Legende geflossen. Was nun unsere Stelle selbst betrifft, so wird sie allgemein sowohl von muhammedanischen wie auch von europäischen<sup>6</sup> Koranforschern mit den unmittelbar folgenden Versen 64—81 verbunden und für eine zusammenhängende Geschichte erklärt. Es ist jedoch vermutet worden<sup>7</sup> und kann unwiderleglich nachgewiesen werden<sup>8</sup>, daß die Verse 64—81, die nach Inhalt und Tendenz durchaus verschieden sind, mit

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 31, Anm. 2.    <sup>2</sup> Vgl. oben S. 55.

<sup>3</sup> „Sie hat denselben Reim wie Sure 18 und hat vielleicht ursprünglich eine Einheit mit ihr gebildet“, Fraenkel in ZDMG 45, 326.

<sup>4</sup> Vgl. Fraenkel, *ibidem*. Sie war gleichfalls von Jakob von Sarūg bearbeitet worden. Nach Nöldekes Ansicht (*Beiträge* p. 32, Anm. 5) war Jakob vielleicht die Quelle des Korans. — Auch die matte Legende Sure 18, 31ff. ist wohl christlich, vgl. Fraenkel, *ibidem*.

<sup>5</sup> *Beiträge* p. 32.

<sup>6</sup> Zuletzt auch von Vollers im *Archiv für Religionswissenschaft* XII (1909), p. 238ff.

<sup>7</sup> Fraenkel a. a. O. p. 326 und Dyroff *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 324.

<sup>8</sup> Eine Andeutung darüber unten in Appendix A, S. 257f.

unserer Stelle (Vers 59—63) ursprünglich nicht das Geringste zu tun haben<sup>1</sup>, sondern eine durchaus selbständige Legende enthalten, die nachweisbar<sup>2</sup> in jüdischen und christlichen Kreisen als unabhängiger Erzählungsstoff in Umlauf war. Ich gebe die Koranstelle in wörtlicher Übersetzung wieder. Die exegetische und traditionelle Literatur, die oft nicht auslegt, sondern unterlegt, lasse ich vorläufig mit Absicht beiseite.<sup>3</sup>

Vers 59. „Und da Moses zu seinem Diener sprach: ‘Ich will nicht eher rasten, als bis ich die Vereinigung der beiden Meere erreicht habe, und sollt’ ich auch Jahre lang wandern.’

Vers 60. Als sie jedoch die Vereinigung der beiden<sup>4</sup> erreicht hatten, da vergaßen sie ihren Fisch, der seinen Weg durch einen unterirdischen Gang ins Meer genommen hatte.

Vers 61. Als sie weiter gewandert waren, da sprach er (Moses) zu seinem Diener: ‘Bring uns unser Mahl, denn wir sind von dieser unserer Reise ermattet.’

Vers 62. Er (der Diener) sprach: ‘Siehst du wohl (was mir passiert ist)? Als wir beim Felsen einkehrten, da vergaß ich den Fisch, und nur der Satan war es, der mich den Fisch vergessen ließ, so daß ich seiner nicht gedachte. Er hatte aber auf wunderbare Weise seinen Weg ins Meer genommen.’

Vers 63. Er (Moses) sprach: ‘Dies ist es, was wir suchten.’ Und sie kehrten, ihren eigenen Spuren folgend, zurück.“

Die Episode ist mit der dem „Deutlichen Buche“ eigentümlichen Undeutlichkeit erzählt. Doch läßt uns der Fisch

<sup>1</sup> Ich will hier bloß darauf hinweisen, daß die Verse 59—63 fast durchweg den Reim „ba“, dagegen Vers 64 ff. fast durchweg den Reim „ra“ aufweisen.

<sup>2</sup> Vgl. Israel Lévi in *Revue des Études Juives* VIII (1884), p. 64 ff. Ich komme auf diesen Punkt in anderem Zusammenhange zurück.

<sup>3</sup> Dieselbe wird im nächsten Kapitel eingehend behandelt.

<sup>4</sup> Wörtlich: „Die Vereinigung dessen, was zwischen ihnen beiden liegt.“ Vgl. unten Appendix D, S. 302 ff.



der auf wunderbare Weise seinen Weg ins Meer genommen, keinen Augenblick darüber im Zweifel, daß wir es hier mit der Lebensquellsage zu tun haben. Wie sonst, so war Muhammed auch hier auf mündliche Berichte angewiesen und, wie in unzähligen anderen Fällen, hat er auch hier schlecht gehört und schlecht wiedergegeben. Er verwechselt Alexander mit Moses<sup>1</sup> und bringt manches hinein, was nicht dazu gehört.<sup>2</sup> Allein trotz dieser Verschwommenheit können wir dennoch, wenn wir die oben erörterten Darstellungen der Sage fest im Auge behalten, die Grundzüge der Erzählung, die dem Propheten dunkel vorschwebte, wiedererkennen und die verwitterten Linien mit einiger Sicherheit nachzeichnen.

Alexander (Moses) erklärt<sup>3</sup>, er werde nicht eher rasten, als bis er (den Lebensquell)<sup>4</sup> erreicht habe, und sollte er noch

---

<sup>1</sup> Vgl. Nöldeke *Beiträge* p. 32 l. Z. — Für die Verwechslung, die man sehr wohl auf Muhammeds Konto setzen darf, könnte man verschiedene Gründe anführen. Der Name *Dū'l-qarnein* 'der Zweigehörnte', unter dem Alexander im Koran und in der arabischen Legende erscheint, mag auf Moses 'den Strahlenden oder Gehörnten' (*Exodus* 34, 29 ff., vgl. Geiger *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?* p. 172) gedeutet worden sein. Man denkt auch an die Legende (vgl. Weil *Biblische Legenden der Muselmänner* p. 181), nach der Moses, wie Alexander, die gesamte Erde bereiste und, wie schon Josephus *Antiquitates* II, 9, § 2 ff. berichtet, auch in Äthiopien — die Verwechslung von Äthiopien mit Indien (vgl. Fraenkel *ZDMG* 45, 311) gab in der Alexandersage zu unendlichen Verwirrungen Anlaß — König war. — Ob die Angabe der syrischen Legende (Budge p. 147), daß Alexander und seine Armee am Beginne ihres Zuges nach dem Berge Sinai gelangten, irgend etwas damit zu tun hat, ist schwer zu entscheiden.

<sup>2</sup> So den unterirdischen Gang oder Graben (Vers 60). Über die Vereinigung der beiden Meere und den Felsen vgl. unten S. 304.

<sup>3</sup> Der Koran ergänzt: seinem Diener. Doch sind ursprünglich wohl die Ratgeber gemeint, die er zu diesem Zwecke versammelt, Homilie Zeile 30 ff., 51 ff. und wiederum 125 ff. (vgl. oben S. 53). Vielleicht dachte Muhammeds Gewährsmann an den einen Greis, dem Alexander eine ähnliche Antwort gibt, Homilie Zeile 170, oben S. 54 Z. 8.

<sup>4</sup> Der Lebensquell, der in der Tradition wieder zur Geltung kommt, ist im Koran ausgefallen, und an seine Stelle tritt „mağma' al bahrein“,

so viele Jahre wandern.<sup>1</sup> Als sie an der Stelle angelangt waren, da entsprang der Fisch (der mit dem Lebensquell in Berührung gekommen war). Der Diener aber, der den Auftrag hatte, einen Vorfall dieser Art zu melden<sup>2</sup>, vergaß es.<sup>3</sup> So wanderten sie weiter.<sup>4</sup> Alexander, von der langen Wanderung hungrig und müde, verlangt zu essen. Da erinnert sich der Diener des Verschwindens des Fisches und teilt es Alexander mit. Erfreut ruft dieser aus: „Dies ist es ja, was wir suchten.“

„die Vereinigung der beiden Meere“, die wohl ursprünglich als Ort der Quelle gedacht war. Siehe darüber unten S. 302 ff.

<sup>1</sup> Vgl. die ähnliche Äußerung Alexanders, als er von der großen Entfernung des Landes der Finsternis hört, in der Homilie Zeile 146 f.: „Was aber den Weg betrifft, so kommt es mir auf seine Länge nicht an.“

<sup>2</sup> Dies geht aus Vers 61 hervor.

<sup>3</sup> So verstehen das „Vergessen“ in Vers 60 und 62 die meisten Kommentare. So Beidāwī ed. Fleischer I, 568, der die Worte فَاَنَّى

نسيتَ ذِكْرَهُ بما رَأَيْتُ عَنْهُ (in Vers 62) durch نسيتَ erklärt: „ich vergaß zu erwähnen, was ich am Fische beobachtet hatte“. Die Worte „sie vergaßen beide ihren Fisch“ (Vers 62) erklärt er نسي موسى أن

يطلبه ويتعرف حاله ويوشع أن يذكر له ما رأى من حياته ووقوعه في البحر. „Moses vergaß, ihn (den Fisch) zu verlangen und sich nach ihm zu erkundigen; Josua dagegen (vergaß), ihm mitzuteilen, wie er auflebte und ins Meer fiel“. Bagawī (starb 516/1122) in seinem Kommentar (Ma‘ālim at-tanzīl, Bombay 1879) I, 555 erklärt die Stelle in sehr ähnlicher Weise. Zu فَاَنَّى نسيتَ sagt er ausdrücklich: فَاَنَّى نسيتَ

فَاَنَّى نسيتَ: „denn ich habe vergessen“ (Vers 60). Es wird behauptet, daß im Vers subintelligiert werden muß: ‘ich habe vergessen, dir die Geschichte mit dem Fische mitzuteilen’. Vgl. Bagawī anderweitige Bemerkungen zur Stelle und Tabarī Korankommentar (Kairo 1321<sup>h</sup>) XV, 163. — Muhammed hatte offenbar keine klare Vorstellung vom Hergang der Geschichte. Jedenfalls hat er sich sehr schlecht ausgedrückt.

<sup>4</sup> So fasse ich فَلَمَّا جَاوَزَا in Vers 61 auf. Vgl. unten S. 66 Anm. 2.

Und sie kehrten, ihren eigenen Spuren folgend, zurück, um den Lebensquell, an dem sie vorbeigegangen waren, wiederzufinden.

Hier bricht die Erzählung ab. Sie bleibt ein Torso. Der weitere Verlauf der Legende, den wir von anders woher kennen, wird dem Leser vorenthalten.

Die Darstellung des Korans zeigt mehrfache Berührungen mit der Version der Homilie. In beiden besteht Alexander energisch auf seinem Vorsatz.<sup>1</sup> In beiden wird das Wiederaufleben des Fisches erwartet und der Diener (oder Koch) erhält den Auftrag, Bericht zu erstatten.<sup>2</sup> Koran Vers 63 setzt dieselbe Situation voraus wie Homilie Zeile 215—217:<sup>3</sup> Alexander (Moses) ist über die Mitteilung erfreut und kehrt auf demselben Wege zurück, um den Lebensquell zu suchen.<sup>4</sup> Somit könnte man geneigt sein, die Koranschilderung aus der Homilie abzuleiten<sup>5</sup>, und dies um so eher, als die rasche Auf-

<sup>1</sup> Koran V. 59; Homilie Z. 144, 171, oben S. 53 f. Vgl. auch die Äußerung im Talmud oben S. 44, Anm. 1.

<sup>2</sup> Koran V. 62; Homilie Z. 192, oben S. 54 f. Ganz anders im Pseudokallisthenes. <sup>3</sup> Vgl. oben S. 55.

<sup>4</sup> Vielleicht erklärt sich durch diese Verwandtschaft mit der Homilie auch die fragmentarische Gestalt des Korans, der über Alexanders Mißerfolg und den Verbleib des Dieners nichts aussagt. Denn wäre Muhammed über das Schicksal des Koches nach dem Bericht des Pseudokallisthenes oder der P'-Version der Homilie unterrichtet gewesen, so hätte er sich kaum ein so interessantes Spezimen der 'Geschichten der Alten' entgehen lassen. Dagegen wäre sein Stillschweigen verständlich, wenn ihm die Sage in der gewöhnlichen Gestalt der Homilie, wie sie die Handschriften *Lo* und *P* bieten, vorgelegen hätte. Denn auch hier wird nichts über den Verbleib des Koches gemeldet (s. oben S. 60). In *P* kommt er sogar um seinen Beruf (oben S. 54, Anm. 7). Auch Alexanders Mißerfolg wird verschwiegen. Da Muhammed nicht mehr wußte, daß es sich um Alexander und um den Lebensquell handelte, so hatte auch der Mißerfolg Alexanders seine Pointe verloren.

<sup>5</sup> Nöldeke scheint dieser Ansicht zu sein, wenn er *Beiträge* p. 32 (vgl. daselbst Anm. 5) darauf hinweist, daß Sure 18, in welcher der Passus über Alexander - Dū'l-qarnein (Vers 82 ff.) von der syrischen Legende abhängig ist, sowohl die Geschichte mit dem (gesalzenen) Fisch als auch die ebenfalls von Jakob von Sarūg bearbeitete Siebenschläferlegende ent-

einanderfolge der Lebensquellsage (Koran 18, 59—63) und der Alexandersage (Vers 82 ff.) den Gedanken nahelegt, daß Muhammed aus einer Quelle schöpfte, die beide Sagen vereinigte.<sup>1</sup> Allein in einem charakteristischen Detail weicht der Koran von der Homilie ab. Denn, abweichend von dieser und übereinstimmend mit der Darstellung des Pseudokallisthenes und des Talmuds, wird (Vers 61) Alexander (Moses) hungrig und verlangt zu essen. Muhammed, wohl seinem Gewährsmann folgend, versucht anscheinend beide abweichenden Darstellungen miteinander in Einklang zu bringen: der Diener war beauftragt, über das Wiederaufleben des Fisches, der als Orientierungszeichen dienen sollte, Bericht zu erstatten (Vers 62, wie in der Homilie). Allein der Koch vergaß seinen Auftrag. Er erinnerte sich an denselben erst dann, als Alexander (Moses), die Reise fortsetzend<sup>2</sup>, hungrig wurde und Speise verlangte (wie im Pseudokallisthenes und Talmud). Wenn man daher auf die Ableitung aus der Homilie Wert legt<sup>3</sup>, so wird

halte. Fraenkel, ZDMG 45, 325, ist zur Annahme geneigt, daß Jakobs Homilie „die Grundlage einer verlorenen ausführlicheren Rezension der Legende“ wurde, aus der sodann Muhammed sowohl die Sage von Dūl-qarnein als auch die Lebensquellsage schöpfte. Diese Annahme würde zugleich die Tatsache erklären, daß auch in der Lebensquellsage einige Züge auf die „Legende“ hindeuten (unten S. 302ff). Natürlich muß man dabei immer im Auge behalten, daß die Sage, woher sie auch stammen mag, Muhammed in mündlicher Form zukam.

<sup>1</sup> Dies trifft auf die Homilie zu, die die Sage vom Zweigehörnten nach der „Legende“ bietet und auch über den Lebensquell berichtet, von dem die Legende nichts weiß. Siehe die vorhergehende Anmerkung.

<sup>2</sup> Nach der Homilie ging Alexander dem Koche voraus, so daß dieser ihm nachlaufen mußte. Nach dem Koran (18, 61, vgl. oben S. 64, Anm. 4) wanderten sie auch weiter zusammen. Allein der Unterschied ist nicht wesentlich. Muhammed hat sich unklar ausgedrückt. Der Dual in جاور ist ebensowenig zu pressen wie in نسب (Vers 60).

<sup>3</sup> Die literarhistorischen Schwierigkeiten könnten auch durch die Annahme behoben werden, daß der Passus von Dūl-qarnein (Koran 18, 82 ff.) aus der syrischen „Legende“ stammt, dagegen die Lebensquell-episode (Vers 59—63) aus einer selbständig tradierten Sage (vgl.

man annehmen müssen, daß Jakobs Gedicht, das zur Zeit Muhammeds bereits auf ein volles Jahrhundert zurückblicken konnte, demselben in einer Form zukam, in der der ursprüngliche Zug der Sage und die reflektierende Umwandlung des Dichters<sup>1</sup> eklektisch vereinigt waren. Wie dem aber auch sei, jedenfalls beweisen die angeführten Tatsachen zur Genüge, daß die Legende vom Lebensquell zur Zeit Muhammeds vielfach tradiert wurde und durch syrische Vermittelung in Arabien eingedrungen war.

### 5. Die muhammedanische Tradition

Die ältere traditionelle und exegetische Literatur des Islams bietet, meistens im Anschluß an die eben behandelte Koranstelle, zahlreiche Angaben, die eine deutlichere Vorstellung von der Lebensquellepisode verraten, als sie uns im Koran entgegentritt. Die muhammedanischen Theologen des ersten und zweiten Jahrhunderts der Hiğra konnten sich eben eines höheren Maβes von Bildung und Gelehrsamkeit erfreuen als Muhammed sein eigen nennen durfte, und im Verkehr mit den unterworfenen ahl al-Kitāb („Leuten der Schrift“) Syriens und insbesondere 'Irāqs (Babyloniens) hatten sie günstigere Gelegenheit, die alten Legendenstoffe kennen zu lernen, als es dem Stifter des Islams in der Abgeschlossenheit des Hiğāz möglich war. Indessen ist bei der Benutzung dieses Materials große Vorsicht geboten. Die Traditionarier und Exegeten des Islams waren keine Folkloristen, sondern Theologen. Worauf es ihnen in erster Linie ankam, war nicht die Feststellung der Sage, sondern die Deutung des göttlichen Buches, dem sie ihr Können und Wissen widmeten, häufig auch opferten. Wir müssen daher genau unterscheiden zwischen

---

S. 58 unten), die von der Version der Homilie unabhängig ist und auch von ihr abweicht. Allein diese Annahme wäre, in Anbetracht der Anm. 1 angedeuteten Tatsache, doch recht unwahrscheinlich.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 61.



dem, was die Traditionarier, in ihrer Abhängigkeit vom Koran, aus demselben herauslesen, und dem, was sie, mit größerer Gelehrsamkeit ausgestattet, in denselben hineinlesen. Die muhammedanischen Theologen waren nur allzuleicht geneigt, da, wo sie nichts Besseres wußten, den Koran zum Ausgangspunkt ihrer eigenen Erdichtungen zu machen und das nackte Koranwort hinter Legendenschmuck verschwinden zu lassen. Wo dies der Fall ist, sind ihre Angaben lediglich subjektive Einfälle und für die Geschichte der Sage ohne Wert. Wo dagegen die Theologen, wenn auch im Anschluß an den Koran, Dinge vorbringen, die im Koran selber nicht angedeutet sind oder gar mit dessen Wortlaut im Widerspruch stehen, da liegt ohne Zweifel alte Überlieferung vor, die, kritisch gesichtet, mit großem Nutzen für die Geschichte der Sage verwertet werden kann.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, wollen wir das verfügbare traditionelle und exegetische Material über die Legende vom Lebensquell zusammenstellen und analysieren. Manche zur Erklärung eines Koranwortes vorgebrachte Einzelheit ist sicherlich aus dem Korantext erschlossen. Doch weit häufiger sind die Angaben der Traditionarier ein Reflex alter Überlieferungen, die ihnen, wie wir eben sahen, klarer und reichlicher zuströmten als Muhammed, und die uns daher einen Einblick in die Verbreitung und Entwicklung der Lebensquellsage im frühen Islam gewähren.

Die Abhängigkeit der muhammedanischen Überlieferung vom Koran, um auf den Gegenstand unserer Untersuchung zurückzukommen, zeigt sich sofort darin, daß sie die fatale Verwechselung Alexanders mit Moses als unerschütterliche Tatsache hinnimmt und konsequenterweise den in Sure 18 Vers 59 ff. erwähnten Diener des Moses für Josua erklärt. Infolge dieser Abhängigkeit verknüpft sie ferner die Verse 64—81 unserer Sure mit Vers 59—63 zu einer Episode<sup>1</sup>, indem sie

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 61 f.

als das Reiseziel des Moses den Knecht Gottes in Vers 64 auffaßt, der gewöhnlich „al-‘ālim“ „der Wissende“ titulierte und mit dem Propheten al-Chadhir identifiziert wird. Diese seltsame Verwechslung zweier Sagenhelden und die Verquickung unserer Episode mit einer heterogenen Legende sind daran schuld, daß die Lebensquellsage in vielfach getrübt und verworrener Gestalt erscheint. Doch lassen sich mit einiger Sorgfalt die wesentlichen Bestandteile unserer Sage herauschälen.

Die Darstellungen der Lebensquellsage in der muhammedanischen Tradition sind überaus zahlreich<sup>1</sup>, und da sie, wie der Ḥadīth überhaupt<sup>2</sup>, lange Zeit bloß mündlich in Umlauf waren<sup>3</sup>, sind sie ebenso mannigfaltig wie zahlreich. Die Berichte über die im vorigen Abschnitt behandelte Koranepisode finden sich zunächst in den zwei kanonischen Traditionssammlungen des Islams, die an Heiligkeit nur hinter dem Koran zurückstehen: in dem „Ṣaḥīḥ“ des Buchārī (starb 256/870)<sup>4</sup>, der an zwei Stellen, im Abschnitt über die Propheten (Kitāb al-anbijā) und im Abschnitt über Koranexegese (Kitāb tafsīr al-Qur‘ān), denselben Gegenstand behandelt<sup>5</sup>, und in dem ebenfalls „Ṣaḥīḥ“ betitelten Werke Muslims aus Nisābūr (starb 261/873)<sup>6</sup> im Kapitel über die Vorzüge Chadhirs, das sich im Abschnitt über die Vorzüge der Propheten (Kitāb al-faḍā’il) findet.<sup>7</sup> Diese Über-

<sup>1</sup> Einiges zitiert Vollers in seinem Chidherartikel, *Archiv für Religionswissenschaft* XII 240 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Goldziher *Muhammedanische Studien* II 210 ff., 232 f.

<sup>3</sup> S. unten S. 8, Anm. 4 und sonst.

<sup>4</sup> Vgl. über dieses Werk Goldziher a. a. O. p. 234 ff., Vollers a. a. O. p. 240.

<sup>5</sup> In der Ausgabe von Krehl (Leiden 1862—1868) II 354 ff.; III 277. Ed. Kairo 1883 f. (mit dem Kommentar des Ibn Ḥaǧar, starb 852/1448), VI 308 ff.; VIII 310 ff. Ed. Būlāq 1887 f. (mit dem Kommentar des Qaṣṭel-lānī, starb 923<sup>h</sup>), V 380 ff.; VII 216 ff.

<sup>6</sup> Über dieses Werk vgl. Goldziher a. a. O. p. 245 ff.

<sup>7</sup> Ich zitiere die Ausgabe mit dem Kommentar Nawawīs, die am Rande der Edition Buchārīs, Būlāq 1887 f. (oben Anm. 5) Band IX S. 234 ff. abgedruckt ist.

lieferungen verkörpern gewissermaßen die offizielle muhammedanische Auffassung der uns interessierenden Koranstelle und damit auch der Lebensquellsage. Dieselben Überlieferungen finden sich im Geschichtswerk Ṭabarīs (starb 310/923)<sup>1</sup> wieder, der jedoch, von den rigorosen Kriterien des kanonischen Ḥadīth unbeengt, noch andere überkommene Versionen der Legende reproduziert. Diese letzteren sind von besonderem sagengeschichtlichem Werte, weil sie in noch höherem Maße als die kanonischen Traditionen den von den offiziellen Theologen vielfach bekämpften Einfluß der jüdischen Haggada und der christlichen Legende<sup>2</sup> verraten. Einzelne interessante Formen der Lebensquellepisode bietet die bekannte Sammlung von Prophetenlegenden des Ṭa'labī (aus Nisābūr, starb 427/1036).<sup>3</sup> Eine ausführliche zusammenhängende Darstellung unserer Sage findet sich in dem denselben Gegenstand behandelnden Werke des Muhammed b. 'Abdallah al-Kisā'ī, der am Anfang des fünften Jahrhunderts der Hīġra schrieb.<sup>4</sup>

Fast sämtliche unten zu behandelnden Traditionen werden vermittelt des im Ḥadīth unerläßlichen Isnāds, d. h. der Kette der Gewährsmänner, auf den Propheten zurückgeführt. Als dessen unmittelbarer Überlieferer erscheint — auch dies gehört zu den Bedingungen des Ḥadīth — ein „Genosse“ desselben, in diesem Falle Ubajj b. Ka'b.<sup>5</sup> Als Tradent Ubajjs

<sup>1</sup> *Annales* ed. de Goeje I 414 ff. im Kapitel über Chadhir, ebenso in Ṭabarīs großem Korankommentar, Kairo 1321<sup>h</sup>, in der Erklärung unserer Koranstelle, Band XV, p. 163 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Goldziher a. a. O. p. 137.

<sup>3</sup> 'Arā'is. Ich zitiere die Ausgabe Kairo 1314<sup>h</sup> (im folgenden mit „Ṭa'labī“ zitiert). Vgl. über dieses Werk Lidzbarski, *De propheticiis, quae dicuntur, legendis arabicis*, Leipzig 1893 (im folgenden kurz mit „Lidzbarski“ zitiert), p. 15 ff.

<sup>4</sup> S. über Kisā'īs Werk Lidzbarski p. 20 ff. Das Buch ist noch ungedruckt. Ich habe die Handschriften des British Museum benutzt.

<sup>5</sup> Er starb in Medina etwa 20<sup>h</sup>, Ibn Ḥaġar *Iṣāba* I 31, vgl. Nawawī *Tahdīb*, ed. Wüstenfeld, p. 142.

figuriert der berühmte Ibn 'Abbās, der Vetter des Propheten<sup>1</sup>, von dem die obengenannten Autoren ihre Traditionen auf vielfachen Vermittelungswegen ableiten. Die Zurückführung auf den Propheten ist ohne Zweifel literarische Fiktion. Dasselbe ist wohl mit den Genossen des Propheten der Fall. Viel schwerer läßt sich die Frage entscheiden, ob Ibn 'Abbās für die ihm zugeschriebenen Traditionen verantwortlich ist. Denn wenn auch Ibn 'Abbās, der „Rabbiner“ der Araber, wie er von seinen muhammedanischen Verehrern genannt wird<sup>2</sup>, die muhammedanische Tradition und durch seinen Umgang mit den Juden und Christen des 'Irāq namentlich die muhammedanische Legendenbildung aufs tiefste beeinflußt hat<sup>3</sup>, so wurde eben wegen dieser Tatsache sein Name als Aushängeschild benutzt, um erfundenen Traditionen Geltung oder wenigstens Achtung zu verschaffen.<sup>4</sup> Wie dem auch sei, in jedem Falle darf man hier, wo es sich nicht um Lehrmeinungen oder Gebräuche, sondern um bloße Legenden handelt, und der Verdacht einer Tendenz ungleich geringer ist, die Reihe der Gewährsmänner nach Ibn 'Abbās für echt erachten. Diese Gewährsmännerketten sind es auch, die uns im wüsten Durcheinander des muhammedanischen Traditionsmaterials als Orientierungsmittel dienen. Vielfach wird die Nützlichkeit derselben durch die lückenhaften oder unzugänglichen Lebensdaten der Gewährsmänner beeinträchtigt.<sup>5</sup> Aber auch so setzen sie uns

<sup>1</sup> Er soll 1660 Traditionen vom Propheten empfangen haben (Nawawī p. 351). Da er jedoch beim Tode des Propheten erst dreizehn (nach anderen sogar erst zehn) Jahre alt war (ibidem), so kann man sehen, wie wenig auf diese Vorstellung von der Überlieferungstätigkeit des Ibn 'Abbās zu geben ist. Er war Statthalter in Baṣra (ibidem) und hatte somit unzweifelhaft Gelegenheit, mit Juden und Christen zusammenzukommen. Über Ibn 'Abbās und dessen Kenntnis der jüdischen und christlichen Haggada vgl. Lidzbarski p. 41 ff.

<sup>2</sup> Nawawī *Tahdīb* p. 351. <sup>3</sup> Oben Anm. 1

<sup>4</sup> Vgl. Lidzbarski p. 30. Anm. 1.

<sup>5</sup> Die Feststellung der biographischen Daten der Traditionarier ist wegen der Vielfältigkeit der arabischen Namen manchmal sehr schwierig

in den Stand, die sonst sinnverwirrende Fülle der Traditionen nach Ort und Zeit zu gruppieren und in deren Entstehung und Entwicklung zu verfolgen.

Wir führen zunächst die verschiedenen Traditionen vor und fassen sodann deren Ähnlichkeiten und Abweichungen zusammen. Wie bereits oben angedeutet, erstrecken sich diese Traditionen, die nicht einem geschichtlichen oder sagengeschichtlichen, sondern einem exegetischen Interesse entsprungen, auf Vers 59—81 der 18. Sure und verbreiten sich auch über die in Vers 64—81 enthaltene Legende. Da die letztere jedoch für die Lebensquellsage nur von mittelbarem Interesse ist, lassen wir dieselbe in der folgenden Darstellung beiseite.

Unter den Darstellungen der Tradition<sup>1</sup> steht obenan der Bericht des Kufensers Sa'id b. Ġubeir, der im Jahre 95<sup>h</sup> (713—714 n. Chr.) vom Statthalter Ḥaġġāġ enthauptet wurde.<sup>2</sup> Für seine Reputation als Heiliger ist die Legende charakteristisch, daß sein Mund noch nach seiner Enthauptung das muhammedanische Glaubensbekenntnis murmelte<sup>3</sup>, und für seinen Ruf als Gelehrter spricht die glaubwürdig klingende Nachricht, daß der in Baṣra residierende Ibn 'Abbās jedesmal, wenn sich Kufenser an ihn in religiösen Fragen um Rat wandten, dieselben mit dem vorwurfsvollen Hinweis auf die Anwesenheit

---

und außerordentlich zeitraubend. Ich benutze, abgesehen von den Ḥadīth-kommentaren und den gewöhnlichen Nachschlagewerken, wie Nawawī *Tahdīb*, Dahabīs *Ḥuffāz*, ed. Wüstenfeld, und Dahabīs *Mizān al-ītidāl*, noch Aḥmad b. 'Abdallāh al-Ḥazraġīs *Ḥulāṣat taḥḍīb taḥdīb al-kamāl fi asmā arriġāl* (Auszug aus Dahabīs *Tahdīb*) Būlāq 1301<sup>h</sup> (im folgenden mit *Ḥulāṣat* zitiert) und Šūfizādahs Verzeichnis der Gewährsmänner des Buchārī (*asāmī ar-ruwāt li-ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, Konstantinopel 1282<sup>h</sup>), der jedoch nichts als die Namen gibt. Der Appendix zu Ṭabarī gab gelegentlich willkommenen Aufschluß.

<sup>1</sup> Vollers' Analyse, *Archiv für Religionswissenschaft* XII 240 f. geht, wie ich glaube, von falschen Gesichtspunkten aus.

<sup>2</sup> *Ḥuffāz* III 8, ausführlicher Nawawī p. 278 f.

<sup>3</sup> Nawawī.



Sa'ids in deren Mitte abzufertigen pflegte.<sup>1</sup> Sa'ids Traditionen wurden gierig aufgenommen und fortgepflanzt, und da namentlich seine Darstellung unserer Legende sehr weite, naturgemäß mündliche<sup>2</sup>, Verbreitung fand, so ist es kein Wunder, daß wir derselben in mannigfachen, voneinander abweichenden Versionen begegnen. Doch lassen sich diese, wie uns scheint, in zwei Hauptgruppen trennen, eine hiğāzenische, die Mekka und Medina umfaßt, und eine 'irāqische, die Kūfa und Bašra einschließt. Kleinere Gruppen kommen daneben nur gelegentlich in Betracht. Die hiğāzenische Tradition wird von den strikten Ḥadithrepräsentanten, namentlich von Buchārī, bevorzugt. Die 'irāqische Überlieferung steht den Geschichtsschreibern und Legendensammlern, die geschichtlichen Motiven zugänglicher sind, näher.

Die Version, in der der Sa'idsche Bericht am häufigsten erscheint, ist die des Mekkaners 'Amr b. Dīnār, der im Jahre 125<sup>h</sup> (742/743 n. Chr.) im Alter von achtzig Jahren starb.<sup>3</sup> Als Tradent 'Amrs erscheint Sufjān b. 'Ujeina (starb 198<sup>h</sup>), der aus Kufa stammte<sup>4</sup> und ohne Zweifel die kufensische Form der Legende kannte<sup>5</sup>, der aber nach seiner Übersiedelung nach Mekka eine Säule der hiğāzenischen Überlieferung wurde<sup>6</sup> und besondere Vorliebe für 'Amr b. Dīnār zeigte<sup>7</sup>, so daß eine einzige Tradition von diesem ihm, nach seiner eigenen Erklärung, lieber war als zwanzig von einem andern.<sup>8</sup> Sufjāns Version des durch 'Amr vermittelten Berichtes Sa'id b. Ġubeirs, die von Sufjān selber bloß mündlich<sup>9</sup> vorgetragen wurde, war in zahlreichen Vermittelungen und Gestaltungen in Umlauf. Buchārī

<sup>1</sup> *Ḥuffūz*    <sup>2</sup> Vgl. unten S. 76, 81, Anm. 4.    <sup>3</sup> *Ḥuffūz* IV 3, Nawawī p. 475.    <sup>4</sup> *Ḥuffūz* VI 19.    <sup>5</sup> Unten S. 78.

<sup>6</sup> Der berühmte Šāfi'ī (starb 204/820) soll sich geäußert haben: „Wären nicht Mālik (starb 179/795) und Sufjān, so wäre die Wissenschaft des Hiğāz zugrunde gegangen“ (*Ḥuffūz*).

<sup>7</sup> Sufjān äußerte sich über 'Amr b. Dīnār: „Er ist zuverlässig, zuverlässig, zuverlässig, zuverlässig — vier Mal“ (Nawawī p. 475).

<sup>8</sup> Nawawī *ibidem*.    <sup>9</sup> Unten S. 76, Anm. 1 und 4.

bietet dieselbe in dreifacher Überlieferung, der des Mekkaners Humeidī (starb 219<sup>h</sup>)<sup>1</sup>, des Medinensers ‘Alī b. ‘Abdallah (starb 234<sup>h</sup>), der später nach Baṣra übersiedelte<sup>2</sup>, und der des Qoteiba b. Sa‘īd aus Balch (starb 245<sup>h</sup>)<sup>3</sup>, dessen Version noch anderweitige Einflüsse verrät.<sup>4</sup> Muslim<sup>5</sup> reproduziert Sufjāns Bericht nach vier identischen Rezensionen, der des Bagdaders ‘Amr b. Muhammed an-Nāqid (starb 232<sup>h</sup>)<sup>6</sup>, der des Ishāq b. Ibrāhim al-Ḥanzalī (starb 245<sup>h</sup>), welcher aus Merv stammte und nach Bagdad übersiedelte<sup>7</sup>, der des ‘Ubeidallah b. Sa‘īd, dessen Heimat sich nicht feststellen läßt, und schließlich des Mekkaners<sup>8</sup> Muhammed b. Abī ‘Omar, der, wie Muslim ausdrücklich bemerkt, für den Wortlaut des Berichtes verantwortlich ist. Endlich wird Sufjāns Version auch von Ṭabarī<sup>9</sup> durch die Vermittelung des Kufensers Abū Kureib (starb 248<sup>h</sup>)<sup>10</sup> nach Jahjā b. Ādam (starb 203<sup>h</sup>), der ebenfalls aus Kufa war<sup>11</sup>, überliefert.

Ich lege Sufjāns Version in der Rezension Humeidīs bei Buchārī<sup>12</sup> zugrunde und gebe die Abweichungen der übrigen Rezensionen in den Anmerkungen an.<sup>13</sup>

<sup>1</sup> *Huffūz* VIII 1. — Text bei Buchārī *Ṣaḥīḥ*, ed. Krehl, III 277.

<sup>2</sup> Nawawī p. 443 — Text bei Buchārī II 355, 9 ff.

<sup>3</sup> Er wurde ca. 95 Jahre alt, *Huffūz* VIII 33. — Text bei Buchārī III 281.

<sup>4</sup> Vgl. unten S. 78.

<sup>5</sup> In der Ausgabe am Rande von Buchārī (oben S. 69, Anm. 5) IX 234 ff.

<sup>6</sup> *Huffūz* VIII 32.

<sup>7</sup> Ib. VIII 73.

<sup>8</sup> Als solcher von Muslim bezeichnet. Ich konnte über ihn nichts Sicheres feststellen.

<sup>9</sup> *Annales*, ed. de Goeje, I 417.

<sup>10</sup> *Huffūz* VIII 90.

<sup>11</sup> Ib. VII 34.

<sup>12</sup> Ed. Krehl III 277 (im Kapitel über Koranexegese).

<sup>13</sup> Die Rezension des Qoteiba b. Sa‘īd (oben Anmerkung 2), bei Buchārī III 281, stimmt bis zu einem gewissen Punkte (unten S. 78) mit der des Humeidī überein. Ich bezeichne im folgenden die Varianten der Rezension des ‘Alī b. ‘Abdallah (oben Anmerkung 2) bei Buchārī II 355, 9 ff. mit *B*, die von Muslim (IX 234 ff.) mit *M* und die von Ṭabarī I 417 mit *T*.

„Er (Sa'īd b. Ğubeir) berichtet: Ich sagte zu Ibn Abbās: Nauf al-Bikālī<sup>1</sup> behauptet, Moses, der Begleiter al-Chadhirs, sei nicht der Moses der Israeliten.<sup>2</sup> Da sagte Ibn 'Abbās: der Feind Gottes lügt!<sup>3</sup> Mir berichtete<sup>4</sup> Ubajj b. Ka'b, der den Propheten erzählen hörte: Als Moses vor den Israeliten predigte, da wurde er gefragt, wer der gelehrteste<sup>5</sup> unter den Menschen wäre. Er sagte: Ich. Da nahm es ihm Gott übel<sup>6</sup>, daß er das Wissen nicht auf ihn (Gott) zurückführte, und er sandte ihm folgende Offenbarung: ich habe einen Diener an der Vereinigung der beiden Meere, der gelehrter ist als du. Da sprach Moses, wie kann ich zu ihm

---

<sup>1</sup> Von den Banū Bikāl, einer Unterabteilung der Ĥimjarstämme (Lubb al-lubāb s. v.). Nauf wird anderswo (unten S. 84, Z. 1) als Sohn der Frau des Ka'b [al-Aḥbār] bezeichnet. Nach anderen (vgl. Nawawī, Kommentar zu Muslim zur Stelle) war Nauf ein Brudersohn des Ka'b. Nawawī (ibidem) bezeichnet ihn als „einen Gelehrten, einen Weisen, einen Qāḍi, eine Autorität der Damaszener“. Er stammte, wie aus einer andern Version (unten S. 79 vorl. Z.) hervorgeht, aus Kufa

<sup>2</sup> B<sup>a</sup> + „er sei vielmehr ein anderer Moses“, vgl. unten S. 84, Anm. 4. T' anstatt dessen: „Nauf behauptet, daß al-Chadhir nicht der Genosse des Moses sei.“ Dies ist ohne Zweifel ursprünglicher. Vgl. unten S. 245. Dieselbe Ansicht wird noch Jahrhunderte später verfochten, vgl. Ibn Ḥaġar *Iṣāba* I 896, 3.

<sup>3</sup> Nawawī zur Stelle, der an diesem für den von ihm hochgeachteten Nauf (oben Anm. 1) beleidigenden Ausdruck Anstoß nimmt, interpretiert dessen verletzende Tendenz weg, indem er ihn lediglich als emphatische Ausdrucksweise auffaßt. Ähnlich Qaṣṭellānī V, 381, 11; VII, 217, 1.

<sup>4</sup> M: „ich hörte“. Logisches Subjekt ist natürlich bei beiden Ibn 'Abbās. Ubajjs Bericht wird der Behauptung Naufs entgegengesetzt. Siehe unten S. 100.

<sup>5</sup> Eigentlich: der Wissensreichste, Weiseste. Impliziert wird das Wissen um die göttlichen Geheimnisse, insbesondere um das Walten der göttlichen Vorsehung. Mit dieser Einschränkung benutze ich in der Übersetzung durchweg den Ausdruck „gelehrt“. — Über Chadhir als „den Wissenden“ vgl. unten S. 230, Anm. 3.

<sup>6</sup> B<sup>a</sup> ذَعَبَ statt ذَعَبَ. Es dürfte jedoch bloß verschrieben oder verdruckt sein.

(hingelangen)?<sup>1</sup> Er (Gott) sprach<sup>2</sup>: Nimm einen Fisch (hūt) mit dir und tue ihn in einen Korb.<sup>3</sup> Wo immer du den Fisch vermissen wirst, dort wird er (der Knecht Gottes) sich befinden.<sup>4</sup> Da nahm Moses den Fisch und tat ihn in einen Korb.<sup>5</sup> Dann begab er sich auf den Weg in Begleitung seines Dieners<sup>6</sup> Josua b. Nūn.<sup>7</sup> Als<sup>8</sup> sie am Felsen angelangt waren, da legten sie beide ihr Haupt nieder<sup>9</sup> und schlummerten

كَيْفَ لِي بِهِ. Statt كَيْفَ hat *M* und ebenso *T* كَيْفَ لِي بِهِ.

Ich erwähne diese Einzelheit, weil auch sonst in solchen Kleinigkeiten *T* mit *M* mehrfach zusammengeht. Weiterhin lasse ich solche Übereinstimmungen unbeachtet. — *B*<sup>a</sup>: لِي رَبِّ وَمَنْ لِي بِهِ وَرَبِّمَا قَالَ سَفِيَانُ اِي

رَبِّ وَكَيْفَ لِي بِهِ „o mein Herr! wer soll mich zu ihm (hinbringen)?“ Vielleicht aber sagte Sufjān: „o mein Herr! wie kann ich zu ihm (hingelangen)?“ Man sieht daraus (s. auch Anm. 4), daß Sufjāns Bericht mündlich war. ‘Alī b. ‘Abdallah hat ihn anscheinend schriftlich fixiert.

<sup>2</sup> فَقَالَ *T*, قَالَ *M* dagegen فَقِيلَ لَهُ „es wurde ihm (dem Moses) gesagt“. Diese Lesart ist wichtig, vgl. unten S. 103.

<sup>3</sup> *M* anstatt dessen اَحْمِلْ حَوْثًا فِي مِكَتَلٍ „trage einen Fisch in einem Korbe“. Vgl. unten S. 85, Anm. 5.

<sup>4</sup> فَهُوَ تَمَّ وَرَبِّمَا قَالَ فَهُوَ تَمَّ *B*<sup>a</sup>; فَهُوَ هُنَاكَ *T*; فَهُوَ تَمَّ *M*; فَهُوَ تَمَّ „fa-huwa tamma“ (dort wird er sich befinden). Vielleicht aber sagte er (Sufjān): „fa-huwa tammah“ (mit h am Ende; die Bedeutung ist dieselbe).“ Vgl. oben Anm. 1. <sup>5</sup> Der Satz fehlt in *M*.

<sup>6</sup> *M* + وَهُوَ = id est. Dies kennzeichnet die Identifikation als Glosse. Vgl. die folgende Anmerkung.

<sup>7</sup> *T* anstatt dieses Satzes: „Dann sagte er zu seinem Diener (der Name wird nicht angegeben, vgl. unten S. 106, Anm. 6): wenn du diesen Fisch vermissen wirst, dann teile (es) mir mit. Sie begaben sich hierauf auf den Weg, indem sie der Meeresküste entlang wanderten.“ (Die Meeresküste wird in Humeidis und ‘Alī b. ‘Abdallahs Bericht erst beim Zusammentreffen mit al-Chadhir erwähnt). Über diese Lesart von *T* vgl. unten S. 118, Anm. 2.

<sup>8</sup> *M* + „da trug Moses einen Fisch in einem Korbe, und er und sein Diener begaben sich auf den Weg, indem sie wanderten. Als“ usw.

<sup>9</sup> *T* fehlt. Vgl. die folgende Anmerkung.

beide ein.<sup>1</sup> Da regte sich der Fisch im Korbe, kam aus demselben heraus und fiel ins Meer, indem er durch einen unterirdischen Gang seinen Weg ins Meer nahm.<sup>2</sup> Gott<sup>3</sup> aber hielt vom Fische die Strömung des Wassers ab, sodaß dieses gleich einem Bogengang über ihm wurde. Als er (Moses) aufgewacht war, vergaß sein Begleiter ihm bezüglich des Fisches zu berichten.<sup>4</sup> Sie wanderten nun den Rest des Tages und die (darauffolgende) Nacht<sup>5</sup> weiter.<sup>6</sup> Am darauffolgenden Morgen<sup>7</sup> da sprach Moses zu seinem Diener: Gib uns unser Mahl.“

<sup>1</sup> Statt فلما „und schlummerten beide ein“, *M* noch deutlicher: فرقد موسى عليه السلام وفنأه „und Moses nebst seinem Diener schliefen ein“. Die Version des Qotaiba b. Sa'īd (Buchārī III, 281):

فوضع موسى رأسه فنام „und Moses legte sein Haupt nieder und schlummerte ein“. *B<sup>a</sup>* und *T* فرقد موسى „und Moses schlief ein“. Dies ist zweifellos korrekt, da Josua wach sein mußte, um den Vorgang mit dem Fisch zu beobachten.

<sup>2</sup> Vgl. Koran 18, 60. Fehlt bei *M* und *T*, die bald darauf einen anderen Koranvers zitieren. Ich bemerke ein für allemal, daß die Anführung von Koranversen flüssig ist und wahrscheinlich von dem persönlichen Geschmack des Erzählers abhing.

<sup>3</sup> *M*: „er (der Erzähler) fährt fort: Gott aber“ usw.

<sup>4</sup> Der Satz fehlt bei *M* (s. Anm. 6), ebenso bei *B<sup>a</sup>*, der auch den folgenden Satz ausläßt.

<sup>5</sup> بقية ليلتهما ويومهما, ebenso *M*, *B<sup>a</sup>* بقية يومهما وليلتهما „den Rest der Nacht und den (darauffolgenden) Tag“. Ersteres ist richtiger, denn am Felsen, bei dem der Fisch während des Schlafes Moses' entschlüpfte, langten sie des Nachts an (vgl. S. 88 Z. 4. v. u.) und legten sich daher neben demselben schlafen. Sie wanderten demnach nach dem Verschwinden des Fisches einen vollen Tag, d. h. Tag und Nacht. Erst am darauffolgenden Morgen verlangte Moses zu essen (vgl. Anmerkung 7).

<sup>6</sup> *M* + „und der Begleiter des Moses vergaß, ihm Mitteilung zu machen“.

<sup>7</sup> فلما أصبح موسى. حَتَّى إِذَا كَانَ مِنَ الْغَدِ. „als Moses am frühen Morgen war“, noch deutlicher *T*: „dann wanderten sie weiter. Als aber die Zeit des Frühstücks kam“. *M* und *T* fassen also غَدَاءَ („Mahl“) in Koran 18, 61 genauer als Frühstück auf. Vgl. Anm. 5.



In dieser Darstellung ist, wie man sieht, der Lebensquell gänzlich vergessen. Allein in der Rezension dieses Berichtes, die Buchārī<sup>1</sup> im Namen Qoteiba b. Saʿīds aus Balch zitiert, kommt der Lebensquell zu seinem Rechte. Nachdem Qoteiba erzählt hatte, wie Moses und Josua am Felsen angelangt waren und wie Moses eingeschlafen war, fährt er fort: „Sufjān erzählt (ferner): In einem Berichte, der von einem andern als ʿAmr [b. Dinār] stammt<sup>2</sup>, heißt es: Am Fuße des Felsens befindet sich eine Quelle, die „Lebensquelle“<sup>3</sup> heißt. Nichts kann mit deren Wasser in Berührung kommen, ohne daß es auflebt. Etwas Wasser aus dieser Quelle kam mit dem Fische in Berührung. *Qāla*.<sup>4</sup> Der Fisch begann sich zu rühren, arbeitete sich langsam aus dem Korbe heraus und gelangte ins Meer. Als Moses erwachte, sprach er zu seinem Diener: bring uns unser Mahl (folgt Rest des Verses). *Qāla*. Er wurde erst von Müdigkeit erfaßt als er an der ihm anbefohlenen Stelle vorübergegangen war<sup>5</sup> . . . Sie fanden aber, daß die Strecke, die der Fisch zurückgelegt hatte, gleich einem Bogengang geworden war.“

Ähnlich im Inhalt, aber verschieden in der Darstellungsform ist die Version des Saʿīdschen Berichtes, die Jaʿlā b.

<sup>1</sup> ed. Krehl III, 281.

<sup>2</sup> Qaṣṭellānī VII, 228, 3 ist zur Annahme geneigt, daß dieser „Andere“ Qatāda sei, *لما عند ابن أبي حاتم من طريقه*, „wegen der Rezension, die Ibn Abī Ḥātim (starb 324h) von ihm anführt“. Danach scheint Qatāda (s. unten S. 89) in seinem Berichte die Lebensquelle erwähnt zu haben.

<sup>3</sup> *يقال له الحيوة*. Anscheinend ist *عين* ist vor *الحيوة* ausgefallen.

<sup>4</sup> = „*Er (der Erzähler) fährt fort*“. Ich behalte dieses in arabischen Berichten übliche Wort bei, weil es die verschiedenen Etappen in der Erzählung markiert und gelegentlich bei der Scheidung der Versionen Hilfe leistet.

<sup>5</sup> *ولم يجد التصب حتى جاوز ما أمر به*. Ähnlich Tabarī in dem oben (S. 75 ff.) zitierten Berichte, *Annales* I, 417 Vgl. unten S. 83.

Muslim, der aus Bašra stammte, aber in Mekka lebte<sup>1</sup>, überliefert. Diese Version Ja'lās wird von dem Mekkaner Ibn Ğureiğ (starb 150<sup>h</sup>)<sup>2</sup> tradiert, der ebenso 'Amr b. Dīnārs Rezension als auch andere Fassungen des Sa'idschen Berichtes kennt<sup>3</sup> und letzteren mit deutlicher Unterscheidung der verschiedenen Quellen vorträgt. Ibn Ğureiğ, der als der erste gilt, der im Hiğāz den Ḥadīth niederzuschreiben begann<sup>4</sup>, hat auch anscheinend unseren ihm mündlich<sup>5</sup> überlieferten Bericht schriftlich fixiert. Ich zitiere denselben nach Buchārī<sup>6</sup>, der ihn nach Ibrāhīm b. Mūsā aus Rai<sup>7</sup> nach Hischām b. Jūsuf aus Ṣan'ā in Jemen (starb 197<sup>h</sup>)<sup>8</sup> reproduziert.

„Er (Ibn Ğureiğ) sagt: Mir berichteten Ja'lā b. Muslim und 'Amr b. Dīnār im Namen Sa'id b. Ğubeirs, von denen der eine den anderen ergänzt. Ebenso (berichteten mir) noch andere, die ich im Namen des Sa'id b. Ğubeir erzählen hörte.<sup>9</sup> Er (Sa'id) sagte: Wir waren einst zusammen mit Ibn 'Abbās in dessen Hause. Da rief er: Stellt Fragen an mich! Da sagte ich, o Ibn 'Abbās, möge mich Gott zu deiner Auslösung machen! In Kufa gibt es einen Menschen, einen Geschichten-erzähler<sup>10</sup>, Nauf mit Namen, der da behauptet, daß er (der im

<sup>1</sup> *Hulāṣat*, p. 438: „Ja'lā b. Muslim b. Harmaz (oder Hormuz) al-Bašrī tumma al-Makkī.“ Ṣūfīzādah gibt folgende Genealogie ohne jede weitere Angabe: Ja'lā b. Muslim b. Ibrāhīm b. Sa'd b. Ibrāhīm b. 'Abdarrahmān b. 'Auf. Dieselbe Kette (Ibn Ğureiğ, Ja'lā b. Muslim, Sa'id b. Ğubeir) erscheint Ṭabarī I, 654. Ja'lās Todesjahr konnte ich nicht feststellen. <sup>2</sup> *Huffāz*, V, 9. <sup>3</sup> Vgl. den Anfang seines Berichtes.

<sup>4</sup> *Huffāz*, V, 9. Vgl. Goldziher *Muhammedanische Studien* II, 211 f.

<sup>5</sup> S. unten S. 81, Anm. 4.

<sup>6</sup> ed. Krehl III, 278, l. Z. ff.

<sup>7</sup> *Huffāz*, VIII, 36. Er tradierte unter anderem von Sufjān b. 'Ujeina (starb 198<sup>h</sup>), lebte also um die Wende des zweiten Jahrhunderts der H. <sup>8</sup> *Huffāz*, VII, 19.

<sup>9</sup> „hörte“, also wohl mündlich, vgl. noch unten S. 76, 81, Anm. 4.



<sup>10</sup> „Qāṣṣ“, Plural Quṣṣās, wird auf Leute angewandt, „welche zur Unterhaltung und Erbauung in den Straßen und Moscheen teils unterhaltende, teils erbauliche Traditionen zum Besten gaben“ (Goldziher a. a. O. II, 161). In der ältesten Zeit hat diese Bezeichnung noch nicht die unvorteilhafte Bedeutung, die sie später erhielt (*ibidem*). Mit Bezug

Koran 18, 63 erwähnte Moses) nicht der Moses der Israeliten sei. Was nun 'Amr betrifft, so sagte er mir: Er (Ibn Abbās) sprach: der Feind Gottes lügt. Was aber Ja'lā betrifft, so sagte er mir: Ibn 'Abbās sagte: Mir erzählte Ubajj b. Ka'b.<sup>1</sup> Er sprach: der Gesandte Gottes sagte: Als Moses, der Gesandte Gottes, eines Tages die Leute ansprach, so daß ihre Augen überflossen und die Herzen weich wurden<sup>2</sup>, da kam ein Mann auf ihn zu und sagte: o Gesandter Gottes, gibt es auf Erden jemand, der gelehrter ist als du? Er antwortete: Nein! *Qāla*.<sup>3</sup> Da wurde es ihm übel genommen<sup>4</sup>, daß er das Wissen nicht auf Gott zurückführte. Es wurde ihm gesagt<sup>5</sup>: Jawohl! (d. h. es gibt einen, der gelehrter ist). Er sprach: o mein Herr! wo (ist er)? Er (Gott) sprach: an der Vereinigung der beiden Meere. Er sprach: o, mein Herr! gib mir ein Zeichen, durch welches ich diese erkennen kann! 'Amr berichtete mir: wo der Fisch (*hūt*) sich von dir trennen wird. Ja'lā dagegen berichtete mir: Er (Gott) sprach: nimm einen toten Fisch (*nūn*)<sup>6</sup>; wo Lebensodem in ihn hineingeblasen wird<sup>7</sup>, (dort ist die Vereinigung der beiden Meere). Da nahm er einen Fisch<sup>8</sup> und tat ihn in einen Korb,

---

auf Ibn 'Abbas' Äußerung über Nauf bemerkt Goldziher, p. 163: „Dieser Bericht versetzt wohl spätere Verhältnisse in jene älteren Zeiten zurück.“ Vgl. jedoch über die Naufepisode unten S. 100.

<sup>1</sup> Ja'lā ließ also die Naufepisode aus.

<sup>2</sup> Hier wird das Wörtchen  eingefügt, wohl  „mir gehörig“.

um die Verschiedenheit der Rezensionen anzudeuten, vgl. Qaṣṭellānī, VII, 222, 9. <sup>3</sup> Vgl. oben S. 78, Anm. 4.

<sup>4</sup> Man beachte das Passiv: die Leute nahmen es ihm übel, nicht Gott, wie im anderen Bericht, vgl. die folgende Anmerkung.

<sup>5</sup> Man beachte das Passiv, vgl. oben S. 76, Anm. 2.

<sup>6</sup> „Nūn“, vorher und bald darauf „hūt“. Ob wohl „nūn“, für welches Qaṣṭellānī, VII, 222, 24 die Variante „hūt“ verzeichnet, durch das Syrische veranlaßt ist?

<sup>7</sup> „ḥaita junfaḥu fihi'r-rūḥu“. Über letzteren Ausdruck vgl. S. 90.

<sup>8</sup> „hūt“. Es ist nicht klar, ob er mit dem toten „nūn“ identisch ist oder nicht. Vgl. unten S. 102.

indem er zu seinem Diener sagte: Ich will dir nichts weiter auftragen, als daß du mir Mitteilung machst, wo sich der Fisch von dir trennen wird. Er (der Diener) antwortete: du hast (mir) nichts Schwieriges aufgetragen. Hierauf beziehen sich seine (Allahs) Worte: Und da Moses sprach zu seinem Diener Josua b. Nūn, — (dies) ist nicht von Sa'id.<sup>1</sup> *Qāla*. Während er sich nun im Schatten des Felsens an einer feuchten Stelle<sup>2</sup> befand, da rührte sich der Fisch, als Moses gerade schlief.<sup>3</sup> Sein Diener aber dachte: Ich werde ihn nicht wecken. Als er (Moses) jedoch von selbst erwacht war, vergaß er (der Diener) ihm Mitteilung zu machen. Der Fisch aber rührte sich, bis er ins Meer gelangte. Da hielt Gott die Strömung des Meeres von ihm ab, so daß es aussah, als wäre seine Spur im Stein. 'Amr sagte mir folgendermaßen: „als wäre seine Spur im Stein“, und er machte (dabei) mit beiden Daumen und Zeigefingern einen Kreis.“<sup>4</sup>

Eine andere Version des Sa'idischen Berichtes ist die des Kufensers Abū Ishāq (starb 126<sup>h</sup>).<sup>5</sup> Sie wird von Muslim<sup>6</sup> nach Muhammed b. 'Abdal-a'lā al-Qeisī<sup>7</sup> nach Mu'tamir b. Suleimān at-Teimī aus Baṣra (starb 187<sup>h</sup>)<sup>8</sup> nach dessen Vater nach Raqba<sup>9</sup> reproduziert.<sup>10</sup> Wegen der mangelnden

<sup>1</sup> Sa'id ließ die Bezeichnung des Dieners als „Josua b. Nūn“ aus. Dies ist wichtig. Vgl. unten S. 106, Anm. 6. <sup>2</sup> Vgl. unten S. 102, Anm. 1.

<sup>3</sup> Nicht Josua. Vgl. oben S. 77, Anm. 1.

<sup>4</sup> Er bildete anscheinend mit den Daumen und Vorderfingern einen Kreis, um den unterirdischen Gang zu veranschaulichen. Man sieht aus dieser Einzelheit, daß Ibn Ġureiġ 'Amr erzählen hörte. Vgl. oben S. 79.

<sup>5</sup> Wohl derselbe wie Abū Ishāq as-Sabī'i, *Huffūz*, IV, 4. Unten Anm. 10.

<sup>6</sup> *Ṣaḥīḥ* IX, 242f.

<sup>7</sup> Ich konnte über ihn nichts feststellen.

<sup>8</sup> *Huffūz*, VI, 20.

<sup>9</sup> Nach Sūfizādahs Liste: Raqba b. Maṣqala (die Vokale sind unsicher). Ich konnte nichts Näheres über ihn feststellen.

<sup>10</sup> Wie Muslim hinzufügt, wurde ein ähnlicher Bericht auch durch Isrā'īl (wohl Isrā'īl b. Jūnus b. Abī Ishāq as-Sabī'i aus Kufa, starb 169<sup>h</sup>, *Huffūz*, V, 43) von Abū Ishāq (oben Anm. 5, der also möglicherweise sein Großvater war) überliefert.

Lebensdaten einiger dieser Gewährsmänner läßt sich diese Version in ihrer Verbreitung nicht genau verfolgen. Ich gebe sie mit geringen Auslassungen wieder.

„Er (Sa'id b. Ğubeir) sagt: man sagte zu Ibn 'Abbās: Nauf behauptet, daß Moses, der auszog, um Wissen<sup>1</sup> zu suchen, nicht der Moses der Israeliten sei. Da sagte er: Hast du es (selber) gehört, o Sa'id? Ich sagte: Jawohl. Er sprach: Nauf lügt. Es berichtete uns Ubajj b. Ka'b. Er sprach: Ich hörte den Gesandten Gottes erzählen: als Moses sich inmitten seines Volkes befand und sie an die Tage Gottes erinnerte . . ., da sagte er: ich kenne keinen Menschen auf Erden, der besser und gelehrter ist als ich. *Qāla*. Da ließ ihm Gott eine Offenbarung zuteil werden: Ich kenne . . . einen Menschen, der gelehrter ist als du. Er sprach: o mein Herr, führe mich zu ihm hin! *Qāla*. Da wurde ihm (Moses) gesagt<sup>2</sup>: Nimm als Reisezehrung einen gesalzenen Fisch<sup>3</sup> mit, denn er (al-Chadhir) ist dort, wo du den Fisch vermissen wirst. *Qāla*. Er begab sich auf den Weg mit seinem Diener, bis sie an den Felsen gelangten. Da ließ ihn sein Gedächtnis im Stich<sup>4</sup>, und er wanderte weiter, indem er seinen Diener zurückließ. Da rührte sich der Fisch im Wasser, welches, anstatt sich über ihm zusammenzuschließen, vielmehr gleich einer Öffnung<sup>5</sup> wurde. *Qāla*. Da sprach sein Diener: Sollte ich nicht den Propheten Gottes einholen und ihm Mitteilung machen? *Qāla*. Er (der Diener) vergaß es aber. Als sie nun vorbeigewandert waren, da sagte er (Moses) zu seinem Diener: bring uns unser

<sup>1</sup> Statt „al-ilmā“ ist höchstwahrscheinlich „al-'ālima“ „den Wissenden“, d. h. al-Chadhir zu lesen. Vgl. unten S. 84, Anm. 3, S. 105, Anm. 10.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 76, Anm. 2. <sup>3</sup> ḥūtan māliḥan.

<sup>4</sup> فَعَمِيَ. Nach Nawawis Kommentar zur Stelle findet sich auch die Lesart فَعَمِيَ und فَعَمِيَ „da wurde er blind“ oder „blind gemacht“.

<sup>5</sup> al-kuwwa, auch von einer Fensteröffnung gebraucht. Derselbe Ausdruck findet sich später, S. 89.



Mahl usw. Doch ergriff sie die Müdigkeit erst, als sie (bereits) vorbeigewandert waren.<sup>1</sup> *Qāla*. Da erinnerte er (der Diener) sich.“

Eine, wie mir scheint, unverfälscht kufensische Form des Saʿīdschen Berichtes, die daher besondere Beachtung verdient, ist diejenige, die der Kufenser al-Ḥakam b. ʿUteiba<sup>2</sup> (starb ca. 115<sup>h</sup>)<sup>3</sup> tradiert. Al-Ḥakams Version in der Überlieferung des Kufensers al-Ḥasan b. ʿOmāra (starb 153<sup>h</sup>)<sup>4</sup> wurde von dem bekannten Autor Muhammed Ibn Ishāq (starb 151/768)<sup>5</sup> aufgenommen, der, von einem starken geschichtlichen Interesse getrieben, den Überlieferungen der Juden und Christen einen breiten Raum gewährte<sup>6</sup> und, wegen dieser Tendenz von den offiziellen Ḥadīthvertretern angefeindet, seine Vaterstadt Medina verließ, unter anderem in Kufa und in Rai weilte und sich schließlich in Bagdad niederließ.<sup>7</sup> Ibn Ishāqs Bericht wurde durch Salma b. al-Faḍl aus Rai (starb 191<sup>h</sup>)<sup>8</sup> und so dann durch Ibn Ḥumeid, ebenfalls aus Rai<sup>9</sup>, verbreitet. Von dem letzteren erhielt ihn Ṭabarī.<sup>10</sup> Der Bericht lautet:

„Er (Saʿīd b. Ğubeir) sagt: Ich saß bei Ibn ʿAbbās, bei dem sich einige von den Leuten der Schrift<sup>11</sup> befanden. Da sagte einer von ihnen: o Abū ʿl-ʿAbbās<sup>12</sup>: Nauf, der Sohn der

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 78, Anm. 5.

<sup>2</sup> Gelegentlich, mit Versetzung der diakritischen Punkte, auch ʿUjeina geschrieben. <sup>3</sup> *Ḥuffāz* IV 6.

<sup>4</sup> *Mizān* I 211, Z. 1. Eine ausführliche Biographie al-Ḥasans enthält auch *Dahabīs Biographien der Gewährsmänner Ibn Ishāqs* ed. Fischer p. 10.

<sup>5</sup> Vgl. über ihn Brockelmann *Geschichte der arabischen Literatur* I 134f., wo auch die Literatur über ihn zusammengestellt ist.

<sup>6</sup> Vgl. Lidzbarski *De prophetis etc.* p. 55.

<sup>7</sup> Brockelmann *ibidem*.

<sup>8</sup> *Mizān* I 364. <sup>9</sup> *Ḥuffāz* VIII 80.

<sup>10</sup> *Annales* I 424f., auch in Ṭabarīs Korankommentar XV 167, 5ff. Der Anfang findet sich auch bei Ṭaʿlabī *ʿArāʾis* p. 122 Zeile 6 v. u.

<sup>11</sup> Juden und Christen. Vgl. oben S. 71.

<sup>12</sup> Ibn ʿAbbās' Kunja war Abū ʿl-ʿAbbās. Die Kunja in der Ansprache ist Ausdruck des Respekts.

Frau Ka'bs<sup>1</sup>, behauptet im Namen Ka'bs<sup>2</sup>, daß der Prophet Moses, der den Wissenden<sup>3</sup> suchte, kein anderer war als Moses, der Sohn Manasses.<sup>4</sup> Sa'id fährt fort: Da sagte Ibn 'Abbās: Ist es Nauf, der dies sagt? Sa'id erzählt: ich sagte zu ihm: Jawohl. Ich selber hörte Nauf dies sagen. Er sprach: Du selber hörtest ihn, o Sa'id? Er (Sa'id) erzählt: Ich sagte: Jawohl. Er (Ibn 'Abbās) sprach: Nauf lügt. Darauf sagte Ibn 'Abbās<sup>5</sup>: Mir erzählte Ubajj b. Ka'b im Namen des Propheten, daß Moses, der Prophet Israels, seinen Herrn anging, indem er sprach: o mein Herr! Falls es unter deinen Dienern einen gibt, der gelehrter ist als ich, so gib mir den Weg zu ihm an.<sup>6</sup> Da sprach er (Gott) zu ihm: Jawohl. Unter meinen Knechten gibt es einen, der gelehrter ist als du. Dann beschrieb er ihm dessen Stelle und gab ihm

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 75, Anm. 1. Als Name seines Vaters wird Faḍāla angegeben.

<sup>2</sup> Über Ka'b al-Aḥbār und seinen Einfluß auf die muhammedanische Legende vgl. Lidzbarski p. 31 ff.

<sup>3</sup> D. h. al-Chadhir, vgl. oben S. 82, Anm. 1.

<sup>4</sup> Über Moses ben Manasse, den Enkel Josephs, als Vorgänger des Moses ben Amram vgl. Ṭabarī I 414, Mas'ūdī *Murūğ ad-ḍahab* ed. Barbier de Meynard I 91 f., Ibn Qoteiba *Kitāb al-ma'ārif* p. 21, Ṭa'labī *'Arā'is* p. 80. Nach Ṭa'labī erschien er, als die Stämme nach Jakobs und Josephs Tod in Sünde verfallen waren. Daß er der Begleiter Chadhirs war, behaupten die „Leute der Thora“ (Ṭabarī, Mas'ūdī, Ibn Qoteiba, Ṭa'labī), während die Identifikation mit Moses ben Amram auf die „Gelehrten“ oder „Leute des Wissens“ (d. h. wohl die muhammedanischen Theologen) zurückgeführt wird (Ṭa'labī p. 80, Baḡawī in seinem Korankommentar V, 554). — Statt منشال (Manasse) findet sich sehr häufig, mit Versetzung der diakritischen Punkte, ميسال (Mēscha). Diese Variante scheint mit Richter 18, 30 zusammenzuhängen, wo מישל (mit ם über der Zeile) für משה offenbar eine absichtliche Änderung ist. Der babylonische Talmud (Baba Bathra 109<sup>b</sup>) bietet bereits eine ähnliche Erklärung der Bibelstelle.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 75, Anm. 4.

<sup>6</sup> Hier wird der Beweggrund zu Moses' Wanderung, der in den anderen Berichten dessen Unbescheidenheit ist, zu seinen Gunsten umgedeutet.

Erlaubnis, mit ihm zusammenzutreffen. Moses zog hierauf von dannen; sein Diener befand sich mit ihm, und bei ihm<sup>1</sup> war ein gesalzener Fisch.<sup>2</sup> Es wurde ihm gesagt<sup>3</sup>: an der Stelle, an der dieser Fisch auflebt, dort findet sich dein Genosse (al-Chadhir), und dort hast du dein Ziel erreicht. Moses zog nun von dannen; mit ihm befand sich sein Diener und mit ihm<sup>4</sup> war jener Fisch, den sie beide<sup>5</sup> trugen. Er wanderte, bis ihn die Reise erschöpfte, und er langte am Felsen und an jenem Wasser an. Jenes Wasser aber war das Lebenswasser.<sup>6</sup> Wer davon trinkt, wird unsterblich. Nichts Totes kann ihm nahekommen, ohne daß das Lebensprinzip<sup>7</sup> sich seiner bemächtigt, und es lebendig wird. Als sie sich nun an einer Stelle niedergelassen hatten, und der Fisch das Wasser berührte, lebte er auf und nahm seinen Weg ins Meer durch einen unterirdischen Gang. Er (Moses) zog aber weiter, und als sie etwa eine Tagereise<sup>8</sup> (an der Stelle) vorbeigewandert waren, da sagte Moses zu seinem Diener: 'bring uns unser Mahl'."

Soweit der Bericht Sa'īd b. Ġubeirs.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> D. h. wohl beim Diener. Statt der Worte حوت ومعه liest eine Variante bei Ṭabarī وحيوت, nach der also der Fisch sich bei Moses befand. Vgl. unten Anm. 4. <sup>2</sup> ḥūt māliḥ.

<sup>3</sup> Eine Variante hat قال „er (Gott) sagte“. Vgl. S. 76, Anm. 2.

<sup>4</sup> Vgl. Anm. 1.

<sup>5</sup> يحملانه. Der Dual ist nicht zufällig. Er ist ein Versuch, den von den Kommentaren vielfach erörterten Dual in نَسِيًا حَوْتَهُمَا (Koran 18, 60, oben S. 64, Anm. 3) zu rechtfertigen. Vgl. dagegen oben S. 76, Anm. 3.

<sup>6</sup> ماء الحياة Lebenswasser statt, wie oben S. 78, Lebensquelle ist zu beachten. Der Ausdruck findet sich auch in vielen anderen Berichten und dürfte sich vielleicht durch die Verschiedenheit der Rezensionen erklären lassen.

<sup>7</sup> Wörtlich „Leben“.

<sup>8</sup> Vgl. oben S. 77, Anm. 5.

<sup>9</sup> Umstehendes Diagramm (S. 86) möge die Verbreitung des Sa'īd-schen Berichtes veranschaulichen:



Eine ebenfalls kufensische Tradition liegt in dem Bericht seines Zeitgenossen 'Atijja b. Sa'd al-'Aufi vor.<sup>1</sup> Derselbe wurde in Kufa in den Tagen des 'Ali geboren, der seinem Vater den Rat erteilt haben soll, ihn 'Atijja zu nennen.<sup>2</sup> Seine Mutter war eine (Ost)römerin, mit anderen Worten, eine Christin.<sup>3</sup> 'Atijja starb in Kufa im Jahre 111<sup>h</sup> (72<sup>o</sup>—730 n. Chr.). Er tradierte von Ibn 'Abbās.<sup>4</sup> Doch wird er, wahrscheinlich infolge seiner schiitischen Neigungen, die schon seinen Vater auszeichneten<sup>5</sup>, als verdächtig angesehen<sup>6</sup> und von den offiziellen Hadithsammlungen ausgeschlossen. Jedenfalls hat 'Atijja ohne Zweifel alten, besonders in Kufa zugänglichen nicht-muhammedanischen Überlieferungstoff benutzt. Sein Bericht ist in Ta'labis Prophetenlegenden<sup>7</sup> erhalten.

Er beginnt, mit Auslassung der Naufepisode, mit einer etwas anders gewendeten Darstellung der Anmaßung Moses'. Dieser sei, infolge der durch ihn seinem Volke bewiesenen Wundertaten und der durch ihn geoffenbarten Thora unbescheiden geworden und habe vor den versammelten Israeliten auf seine Vorzüglichkeit gepocht. Als ihn ein Hörer fragte, ob es auf Erden einen gelehrtern als ihn gäbe, sagte er: Nein! „Da nahm es ihm Gott übel, sofern er das Wissen nicht auf Allah zurückführte, und er sandte zu ihm Gabriel<sup>8</sup>,

<sup>1</sup> Vgl. über ihn *Mizān* I 181 und besonders *Ṭabarī* III 2494 (Appendix). Die folgenden Daten stammen, soweit nicht anders angegeben, aus *Ṭabarī*.

<sup>2</sup> Ist „'Atijja“, das, wie ausdrücklich angegeben wird, für „'Atijjatu 'l-Lāhi“ „Gabe Gottes“ steht, gleich *Θεόδωρος*? Vgl. die folgende Anmerkung.

<sup>3</sup> Daher wohl der ursprünglich griechische Name des Sohnes; vgl. die vorhergehende Anmerkung. <sup>4</sup> *Mizān*. <sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*. Anderseits erklärt ihn *Ṭabarī* für zuverlässig.

<sup>7</sup> *Arā'is* 123, Z. 4 ff., ohne Traditionskette, ebenso in *Bagawis* Kommentar I 555. Teilweise deckt sich damit der Bericht *Ṭabarī*s (I 420 f.) mit der Kette: Muhammed b. Sa'd (unten S. 98, Anm. 2), dessen Vater, dessen väterlicher Onkel, dessen Vater, dessen Vater, Ibn 'Abbās.

<sup>8</sup> Der als der Träger der göttlichen Offenbarung fungiert und mit dem „heiligen Geiste“ identifiziert wird. In ähnlicher Weise erscheint



der zu ihm sprach: o Moses, woher weißt du, wo ich mein Wissen niederlege? Ich habe in der Tat einen Knecht an der Vereinigung der beiden Meere, der gelehrter ist als du.<sup>1</sup> Da bat Moses seinen Herrn, ihn denselben sehen zu lassen. Hierauf ließ ihm Gott eine Offenbarung zuteil werden: Gehe ans Meer. Denn am Meeresufer wirst du einen Fisch (hūt) finden. Nimm ihn und gib ihn deinem Diener.<sup>2</sup> Dann halte dich ans Ufer. Wo du den Fisch vergessen wirst und derselbe dir abhanden kommen wird, dort wirst du den frommen Knecht (al-Chadhir)<sup>3</sup> finden. *Qāla*<sup>4</sup>. Moses zog mit seinem Diener von dannen, indem sie die Richtung nach der Vereinigung der beiden Meere einschlugen, um mit al-Chadhir zusammenzutreffen. Sie hatten bei sich einen gesalzenen Fisch.<sup>5</sup> Hierauf beziehen sich seine (Allahs) Worte: „da Moses sprach“ usw. . . Sie zogen nun von dannen, indem sie Gerstenbrot und Salzische<sup>6</sup> bei sich hatten, und wanderten, bis sie zum Felsen an der Vereinigung der beiden Meere des Nachts<sup>7</sup> gelangten. . . Am Felsen aber befindet sich eine Quelle, die „Lebenswasser“<sup>8</sup> heißt. Nichts kann mit jenem Wasser in Berührung kommen, ohne daß es wieder auflebt. Als nun der Lebensodem<sup>9</sup> des Wassers

---

Gabriel in der Version dieser Legende, die der Schiite Ibn Bābūje (unten S. 125 ff.) in seinem *Kitāb 'ilal aš-šarā'i* (vgl. unten S. 110, Anm. 2) fol. 25<sup>b</sup> anführt.

<sup>1</sup> Ṭabarīs Bericht I 421, 10 fügt hinzu: „Es sagt Ibn 'Abbās: er ist al-Chadhir.“ Die Identität galt also noch nicht für ausgemacht, vgl. S. 91, Anm. 10 und S. 119. <sup>2</sup> Vgl. oben S. 85, Anm. 1.

<sup>3</sup> Ṭabarī + الذى تطلب „den du suchst“. Von hier ab gibt Ṭabarī eine ganz verschiedene Darstellung. <sup>4</sup> Vgl. oben S. 78, Anm. 4.

<sup>5</sup> hūt māliḥ; vgl. oben S. 82, Anm. 3 und S. 85, Anm. 2.

<sup>6</sup> al-ḥubza wa's-samaka' l-māliḥa (Variante in anderen Editionen al-mamlūḥa). Samak wird also von hūt unterschieden. Der Artikel in „samak“ steht „li' l-ḡinsi“ (als Genus) und soll andeuten, daß sie mehrere Fische hatten (vgl. oben S. 45, Anm. 2). Im Gegensatz zum hūt, der zur Orientierung dient, sind die Samak als Kost, genauer als Zukost zum Brot gedacht (vgl. Index A § 17). <sup>7</sup> Vgl. oben S. 77, Anm. 5. <sup>8</sup> Vgl. oben S. 85, Anm. 6. <sup>9</sup> Vgl. oben S. 45, Anm. 4. Ist statt rūḥ vielmehr rauḥ „Luftzug“ zu lesen?

und dessen Kälte den Fisch<sup>1</sup> berührten<sup>2</sup>, begann dieser sich im Korbe zu regen, lebte wieder auf<sup>3</sup> und gelangte ins Meer. . . Das Wasser spaltete sich da, wo der Fisch hindurchzog, und bildete eine Öffnung<sup>4</sup>, die sich nicht mehr zusammenschloß. Moses stieg nun in die Öffnung hinein<sup>5</sup>, indem er der Spur des Fisches folgte, bis er auf al-Chadhir stieß.“

Als die Baṣrische Version der Lebensquellsage darf wohl die Darstellung des bekannten Traditionariers Qatāda b. Duʿāma aus Baṣra (starb 117 )<sup>6</sup> gelten. Sie wird von Ṭabarī<sup>7</sup> mit der folgenden Gewährsmännerkette wiedergegeben: Bischr b. Maʿād<sup>8</sup>, Jezīd b. Hārūn (starb 206<sup>b</sup>) aus Wāsiṭ<sup>9</sup>, Schuʿba b. al-Ḥaġġāġ (starb 160<sup>b</sup>), ebenfalls aus Wasit<sup>10</sup>, der später nach Baṣra übersiedelte und eine Säule der ʿirāqischen Tradition wurde<sup>11</sup> und schließlich Qatāda. Diese Darstellung läßt ebenfalls die Naufepisode weg und beginnt mit Moses' Ansprache, die jedoch viel bescheidener klingt, indem Moses die Israeliten versichert, daß sie die besten und gelehrtesten unter den Menschen wären. „Da sagte man<sup>12</sup> zu ihm: Siehe, da dort befindet sich ein Mann, der gelehrter ist als ihr. Er (Qatāda) fährt fort: Da zog er mit seinem Diener Josua b. Nūn aus, um ihn zu suchen. Sie hatten sich aber mit Ge-

<sup>1</sup> Hier „as-samakata“ als nomen unitatis. Es sollte eigentlich ḥūt heißen. Vielleicht ist die Textüberlieferung, die sich natürlich dieser Unterschiede nicht bewußt ist, ungenau.

<sup>2</sup> Erinuert lebhaft an die rationalistische Erklärung des rabbinischen Kommentars, oben S. 45, Anm. 4.

<sup>3</sup> Statt وعاشت haben die anderen Ausgaben des 'Arā'is falsch وعالت.

<sup>4</sup> Kuwwa, derselbe Ausdruck, wie oben S. 82, Anm. 5.

<sup>5</sup> Vgl. unten S. 92, Anm. 6.

<sup>6</sup> Ḥuffāz IV, 11. Sein Gedächtnis wird besonders gerühmt.

<sup>7</sup> Annales I 428, auch in seinem Korankommentar XV 168. Fragmentarisch zitiert bei Ṭa'labī p. 123, Z. 28.

<sup>8</sup> Ich konnte über ihn nichts feststellen. Er figuriert bei Ṭabarī häufig als Gewährsmann. <sup>9</sup> Ḥuffāz VI 67. <sup>10</sup> ib. V 28.

<sup>11</sup> Šāfi'ī (oben S. 73, Anm. 6) soll sich über ihn geäußert haben: „Ohne Šu'ba wäre der Ḥadīth im ʿIrāq unbekannt geblieben.“ Ḥuffāz V 28.

<sup>12</sup> Vgl. oben S. 76, Anm. 2.

salzenem<sup>1</sup> in einem ihnen gehörenden Korbe versehen. Es wurde ihnen gesagt<sup>2</sup>: wo ihr das, was ihr bei euch habt, vergessen haben werdet, dort werdet ihr einem Mann, einem Wissen- den<sup>3</sup>, begegnen, der al-Chadhir heißt. Als sie nun an jener Stelle angelangt waren, da gab Gott dem Fisch<sup>4</sup> seinen Lebens- odem zurück<sup>5</sup> und ließ ihn durch einen unterirdischen Gang aus der Quelle<sup>6</sup> ent schlüpfen.<sup>7</sup> Er gelangte schließlich ins Meer und entschwand. Er legte jedoch im Meere keine Strecke zu- rück, ohne daß sie sich in festes Wasser verwandelte.“

Eine medinensische, freilich recht verblaßte Gestalt unserer Sage scheint die Version des hochangesehenen medinensischen Rechtsgelehrten ‘Ubeidallah b. ‘Abdallah b. ‘Otba b. Mas‘ūd (starb ca. 94<sup>h</sup>)<sup>8</sup> zu repräsentieren, dessen Bericht besonders in Syrien und Ägypten Verbreitung gefunden zu haben scheint. ‘Ubeidallah’s Version wird von dem bekannten Theologen Ibn Schihāb az-Zuhri (starb 124<sup>h</sup>), der aus Medina war und sich in Syrien niederließ<sup>9</sup>, tradiert. Von ihm wird sie mit verschiedenen Isnāden von Buchārī, Muslim und Ṭabarī ab- geleitet. Buchārī’s Bericht<sup>10</sup> umfaßt die folgenden Mittelglieder: ‘Amr b. Muhammed (starb 232<sup>h</sup>) aus Bagdad<sup>11</sup>, Ja‘qūb b. Ibrā- hīm (starb 252<sup>h</sup>), ebenfalls aus Bagdad<sup>12</sup>, dessen Vater, Ṣāliḥ, der vielleicht aus Baṣra war<sup>13</sup>, az-Zuhri. Muslim<sup>14</sup> leitet die Tradition von Ḥarmala b. Jahjā (starb 243<sup>h</sup>), aus Ägypten<sup>15</sup>,

<sup>1</sup> *Annales* bloß „mamlūḥa“, welches lebhaft an *τάριχος* (oben S. 11, Anm. 2) erinnert. Im Kommentar dagegen „samakan mamlūḥan“, wahr- scheinlich eine Korrektur.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 89, Anm. 12.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 82, Anm. 1.

<sup>4</sup> ḥūt, wird wohl vom Gesalzenen (Anm. 1) unterschieden, vgl. oben S. 88, Anm. 6.

<sup>5</sup> radda ‘l-lāhu ilā ‘l-ḥūti rūḥahu. Über rūḥ vgl. oben S. 80, Anm. 7, und S. 45, Anm. 4.

<sup>6</sup> al-ḡudd, vgl. Lane s. v.

<sup>7</sup> سرب II exire fecit, Glossar zu Ṭabarī s. v.

<sup>8</sup> *Ḥuffūz* III 10, Nawawī *Tahdīb* p. 400.

<sup>9</sup> *Ḥuffūz* IV 2.

<sup>10</sup> ed. Krehl II 354f.

<sup>11</sup> *Ḥuffūz* VIII 32.

<sup>12</sup> Ib. VIII 99.

<sup>13</sup> Nach Qaṣṭellānī: Ṣāliḥ b. Keisān. — Er war aus Medina und starb um 140, *Ḥulūṣat* p. 171.

<sup>14</sup> *Ṣaḥīḥ* IV 247f.

<sup>15</sup> *Ḥuffūz* VIII 75.

von 'Abdallah b. Wahb (starb 197<sup>h</sup>), ebenfalls aus Ägypten<sup>1</sup>, von Jūnus (starb 159<sup>h</sup>), aus Āla am Roten Meere<sup>2</sup>, von Ibn Schihāb (= az-Zuhri) ab. Ṭabarī<sup>3</sup>, der aus Āmul in Tabaristān stammte, weist folgenden Isnād auf: al-'Abbās b. al-Walid aus Āmul, später aus Beirut<sup>4</sup>, dessen Vater, al-Auzā'ī (starb 157<sup>h</sup>), der sich in Beirut niederließ und als Autorität der Syrer bezeichnet wird<sup>5</sup>, az-Zuhri.<sup>6</sup> Ich gebe Buchārī's Bericht mit den Varianten aus Muslim<sup>7</sup> und Ṭabarī<sup>8</sup> wieder.

„Ubeidallah b. 'Abdallah erzählte ihm (az-Zuhri) im Namen des Ibn 'Abbās, daß dieser und al-Hurr b. Qeis<sup>9</sup> al-Fazārī über den Genossen des Moses disputierten, indem Ibn 'Abbās sagte, er wäre Chadhir.<sup>10</sup> Ubajj b. Ka'b ging gerade an ihnen vorbei. Da rief ihn Ibn 'Abbās an und sagte:<sup>11</sup> Ich und mein Freund hier disputieren über den Genossen des Moses, der von Gott den Weg<sup>12</sup> zu einem Zusammentreffen mit ihm erbat. Hast du wohl den Gesandten Gottes dessen Geschichte erwähnen hören? Er sagte: Jawohl. Ich hörte den Gesandten Gottes dessen Geschichte erwähnen, indem er sprach: Während Moses sich in einer Versammlung von Israeliten befand, da kam ein

<sup>1</sup> Ib. VI 52.

<sup>2</sup> Ib. V 3: b. Zeid. Ṭabarī (unten Anm. 6) nennt ihn b. Jazīd.

<sup>3</sup> I 419, 10 ff.

<sup>4</sup> Nach dem Index zu Ṭabarī: al-Āmulī al-Beirutī.

<sup>5</sup> *Huffāz* V 20.

<sup>6</sup> Denselben Bericht Zuhri's nach 'Ubeidallah zitiert Ṭabarī I 420, 5 ff. mit anderem Isnād: Muhammed b. Marzūq, Haġġāġ b. al-Minhāl aus Baṣra (st. 217<sup>h</sup>, *Huffāz* VII 83), 'Abdallah b. 'Omar an-Numeiri, Jūnus b. Jazīd (oben Anm. 2), Zuhri. <sup>7</sup> Im folgenden mit *M* bezeichnet.

<sup>8</sup> Im folgenden mit *T* bezeichnet.

<sup>9</sup> *M* und *T* + b. Ḥisn. Ich konnte über ihn nichts feststellen.

<sup>10</sup> Ohne Artikel. *M* mit Artikel. *T* (I 419, 20) mit, aber die Mss. (Anm. g) ohne. Vgl. unten S. 109. — Ibn 'Abbās wird somit für die Identifikation mit Chadhir verantwortlich gemacht. Vgl. oben S. 88, Anm. 1.

<sup>11</sup> *M* umständlicher: „o, Abā'ī-Tufeil (Kunja des Ubajj), komme zu uns heran!“

<sup>12</sup> Hier wohl in übertragener Bedeutung: die Möglichkeit.

Mann auf ihn zu und sagte: Kennst du wohl jemand<sup>1</sup>, der gelehrter ist als du? Er sagte: Nein. Da sandte Gott dem Moses eine Offenbarung: Gewiß, unser Knecht Chadhir<sup>2</sup> (ist gelehrter). Hierauf erbat Moses den Weg<sup>3</sup> zu einem Zusammenreffen mit ihm. Da wurde<sup>4</sup> der Fisch (ḥūt) für ihn zum Zeichen gemacht und es wurde<sup>5</sup> ihm gesagt: wenn du den Fisch vermisstest, dann kehre um, denn du wirst ihm begegnen. Er aber folgte der Spur des Fisches im Meere<sup>6</sup>. . . Hierauf fanden sie beide Chadhir, und ihre Geschichte war, wie sie Allah in seinem Buche erzählt.“

Von der Funktion des Fisches als Orientierungsmittel spricht in ähnlicher Weise die Überlieferung des Hārūn b. ‘Antara<sup>7</sup> b. ‘Abderrahmān<sup>8</sup> (starb 142<sup>h</sup>)<sup>9</sup> im Namen seines Vaters. Hārūns Heimat wird nicht angegeben. Doch stammte er möglicherweise aus Kufa, da er von dem uns wohlbekannten Kufenser Sa‘īd b. Ġubeir tradierte<sup>10</sup> und zugleich der Gewährsmann des Kufensers Sufjān at-Tāurī (starb 169<sup>h</sup>) war.<sup>11</sup> Seine Version ist in Ta‘labīs Prophetenlegenden<sup>12</sup> erhalten. Ṭabarī<sup>13</sup> zitiert sie in etwas modifizierter Gestalt im Namen des Ibn Ḥumeid aus Rai<sup>14</sup> nach Ja‘qūb aus Qumm in Persien (starb 172<sup>h</sup>)<sup>15</sup>, der sie von Hārūn erhielt. Ich gebe Ta‘labīs Version wieder.

<sup>1</sup> *T* مکان أحد <sup>٢٥</sup> „den Ort jemandes“.

<sup>2</sup> *M* mit Artikel.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 91, Anm. 12.

<sup>4</sup> Passiv! *M* und *T* dagegen فجعل الله „da machte Gott“. Siehe die folgende Anmerkung.

<sup>5</sup> Passiv! Ebenso *M* und Ms. von *T* (im Text falsch وقال „und er [Gott] sagte“). Diese Variante ist wichtig. Vgl. S. 85, Anm. 2.

<sup>6</sup> Vgl. S. 89 oben. Nach *M* geht dieser Satz auf Jūnus b. Jazīd (oben S. 91, Anm. 6) zurück.

<sup>7</sup> Auch ‘Antara gesprochen. Siehe über ihn *Mizān* II 542 und *Hulāṣat* s. v.

<sup>8</sup> *Hulāṣat*. Nach *Mizān* wird er auch Hārūn b. Abī Wakī‘ genannt.

<sup>9</sup> *Mizān*.

<sup>10</sup> *Hulāṣat*.

<sup>11</sup> *Mizān* und *Hulāṣat*.

<sup>12</sup> ‘Arā’is p. 122 vorl. Zeile ff. <sup>13</sup> I 422, 16.

<sup>14</sup> Oben S. 83, Anm. 9. <sup>15</sup> *Hulāṣat* s. v.



Moses fragt Gott, ob es einen gelehrteren als ihn gebe,<sup>1</sup> und erhält zur Antwort, daß es al-Chadhir sei. „Er (Moses) sprach: ‚wo soll ich ihn suchen?‘ Er (Gott) sprach: ‚an der Küste am Felsen, bei dem der Fisch (ḥūt) entschlüpfen wird.‘ Er machte somit den Fisch zum Kennzeichen und Wegweiser für ihn und er sprach: ‚wo dieser Fisch auflebt, dort ist dein Genosse.‘ Sie hatten sich nämlich mit gesalzenen Fischen<sup>2</sup> versehen.“

Von den angeführten Traditionen vollständig unabhängig und in ihrem Inhalt wesentlich verschieden ist eine ohne Traditionskette zitierte Notiz al-Kalbī (starb 146/763) aus Kufa.<sup>3</sup> Al-Kalbī verfaßte einen Kommentar zum Koran<sup>4</sup>, in dem er häufig den ihm persönlich befreundeten ‘Atijja b. Sa’d al-‘Aufī zitierte.<sup>5</sup> Er interessierte sich lebhaft für Geschichte und wurde von den offiziellen Vertretern des Ḥadīth scheel angesehen. Die in Rede stehende Notiz<sup>6</sup> lautet: „Josua b. Nūn nahm die religiösen Waschungen im Lebensquell vor<sup>7</sup>, da spritzte von jenem Wasser etwas auf den gesalzenen Fisch<sup>8</sup>, der sich im Korbe befand. Da wurde der Fisch lebendig und sprang in

<sup>1</sup> Also nicht aus Unbescheidenheit, sondern aus Wißbegierde, vgl. oben S. 84, Anm. 6.

<sup>2</sup> samakan māliḥan, als Kollektiv, und von ḥūt vorher unterschieden, vgl. oben S. 88, Anm. 6. Ṭabarī läßt den Satz aus.

<sup>3</sup> Siehe über ihn (und über seinen Sohn Hišām) Brockelmann *Geschichte der arabischen Literatur* I 139. <sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> *Mizān* I 181 (in der Biographie des ‘Atijja b. Sa’d, oben S. 87, Anm. 1): كان يأتي الكلبى فيأخذ (أى الكلبى) عنه التفسير كان

يكتبه (يكتبه 1) با بى سعيد فيقول قال أبو سعيد

<sup>6</sup> Ṭa’labī p. 123, 29; Baḡawī in seinem Kommentar I, 555, einfach durch: „qāla al-Kalbī“ eingeleitet. Anonym Beidāwī ed. Fleischer I 568, 2. Damīrī (Kairo 1311) I 234 zitiert die Notiz im Namen des Ibn al-Kalbī, al-Kalbī’s Sohn (starb 204/819, Brockelmann, ibidem).

<sup>7</sup> Er badete also, vgl. oben S. 29, Anm. 3.

<sup>8</sup> al-ḥūt al-māliḥ. Ṭa’labī المملوح (wohl المملوح). Beidāwī: al-ḥūt al-mašwī „der gebratene Fisch“. Vgl. oben S. 29, Anm. 1.

jenes Wasser. Er begann nun mit seinem Schwanze im Wasser herumzuschlagen und, wo er immer, vorwärtsziehend, mit dem Schwanze ins Wasser schlug, da wurde dies trocken.“

Zum Schlusse will ich noch al-Kisā'i das Wort geben, der in seinem bis jetzt bloß handschriftlich zugänglichen Werke über Prophetenlegenden eine ausführliche Darstellung der Lebensquellepisode gibt. Dieselbe wird durch die Worte: „qāla Ka'b“, „Ka'b [al-Aḥbār] erzählt“, eingeleitet. Jedoch ist die Berufung auf Ka'b wohl bloße literarische Ornamentation.<sup>1</sup> Die Darstellung selber enthält einige bemerkenswerte Einzelheiten.<sup>2</sup>

Moses erkundigt sich bei Gott, ob es noch einen gebe, der solches Wissen besitze. Gott verweist ihn auf al-Chadhir, dessen Wissen noch größer sei. „Wisse, daß sein Wohnort eine Insel im Meere ist.“<sup>3</sup> Begib dich nun nach dem Meere hin. Denn ich werde dich zu ihm gelangen lassen. Da wanderte Moses, in Begleitung seines Dieners Josua b. Nūn, nach dem Meere zu, indem er ein Gerstenbrod und einen Salzfisch<sup>4</sup> bei sich trug.<sup>5</sup> Er wanderte jedoch tagelang am Meere, ohne daß er eine Spur von ihm gewahrte. Da sprach er: o mein Herr, zeige mir den rechten Weg zu ihm hin. Da sandte ihm Gott eine Offenbarung: o Moses, wenn du bemerken wirst, daß der Salzfisch, der sich bei dir befindet, an irgendeinem Orte lebendig geworden ist, (wisse), dort ist sein Ort. Moses wanderte nun in Begleitung seines Dieners und

<sup>1</sup> Vgl. Lidzbarski *De prophetis* etc. p. 21.

<sup>2</sup> Ich gebe das Folgende nach dem Manuskript des British Museum Or. 3054 fol. 154bf. In einigen Fällen führe ich die Varianten der übrigen Kisā'i-Handschriften des British Museum an.

<sup>3</sup> Vgl. unten S. 183, Anm. 2.

<sup>4</sup> ḥubza's-ša'ir wa-ḥūtan mālihan. Vgl. oben S. 88, Anm. 6. Ein anderes Ms. (Add. 18, 523 fol. 92b) liest anstatt dessen خُبْزًا وَحَوْتًا مَشْوِيًّا „ein Brot und einen gebratenen Fisch“, vgl. oben S. 93, Anm. 8.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 85, Anm. 5.

stieß auf ein domartiges Gebäude von unbeschreiblicher Größe, voll von Wesen, die durch Kniebeugungen und Niederwerfungen Gott anbeteten. Moses grüßte sie und sie erwiderten seinen Gruß. Er erkundigte sich bei ihnen nach al-Chadhir und nach ihnen selber. Sie sprachen: Was uns betrifft, o Sohn Amrams, so sind wir Engel unseres Herrn, den wir, seit der Zeit, da dieses Meer an dieser Stelle geschaffen wurde, in diesem Domgebäude in dieser Weise Gott anbeten. Was aber al-Chadhir betrifft, so wird dein Herr dir den rechten Weg zu ihm zeigen. Denn du wirst, o Sohn Amrams, viele derartige Domgebäude passieren. Wenn du aber das letzte derselben erreicht hast, dann wirst du auch zu deinem Genossen hingelangt sein.“

„Moses wanderte an diesen Domgebäuden vorbei, indem er ein jedes von ihnen sowie dessen Insassen und deren Gottesdienst bewunderte. Hinter diesen erblickte er einen mächtigen Felsen am Meeresufer. Als er um sich schaute, sah er plötzlich einen Wasserquell, der [hinter dem Felsen]<sup>1</sup> hervorsprudelte und sich ins Meer ergoß. Moses setzte sich nun an den Felsen hin, um sich auszuruhen. Da fielen ihm vor Müdigkeit die Augen zu und er schlief ein, während Josua b. Nūn neben ihm saß.<sup>2</sup> Ihre Reisezehrung aber befand sich in einem kleinen Körbchen, das an ihrer Seite lag, und bestand nur noch aus Überresten von Gerstenbrod und Salzfish, da sie einen Teil davon bereits gegessen hatten.<sup>3</sup> Da plötz-

<sup>1</sup> Ergänzt aus Add. 23, 300 fol. 156 b.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 77, Anm. 1.

<sup>3</sup> Dies soll wohl die Lebenskraft der Quelle veranschaulichen und, da Kisā'ī nur einen Fisch (ḥūt) kennt, diesen zugleich als Reisezehrung charakterisieren. — Denselben Sachverhalt setzt eine Notiz des Andalusiers Abū Ḥāmid voraus, die Qazwīnī (ed. Wüstenfeld p. 126) und Damīrī (*Ḥajāt al-hajawān* s. v. حوت موسى Anfang) zitieren (vgl. auch Vollers *Archiv für Religionswissenschaft* XII, 253): „Ich sah einen Fisch in der Nähe der Stadt Sabta (Ceuta, an der Gibraltarstraße, vgl. unten S. 303), der ein Abkömmling des gebratenen (vgl. oben S. 94, Anm. 4) Fisches ist, von dem Moses und Josua die eine Hälfte ver-

lich<sup>1</sup> fiel der Fisch in jene Quelle hinein und machte sich fort, bis er ins Meer gelangte, während Josua dem zusah. *Qāla*.<sup>2</sup> Moses erwachte später, aber Josua vergaß, ihm den Vorgang mit dem Fische, von dem er Augenzeuge war, mitzuteilen. Sie machten sich nun auf und wanderten, bis sie an einen Fluß gelangten, der sich ins Meer ergoß.<sup>3</sup> Moses setzte sich am Ufer jenes Flusses hin und sagte zu Josua: bring uns unser Mahl, denn wir sind von dieser unserer Reise ermüdet.<sup>4</sup> Da zog Josua aus dem Körbchen das Stück Gerstenbrod hervor, sah aber nicht den Fisch. Da erinnerte er sich an den Vorgang mit dem Fische und dessen Verschwinden im Meere und teilte es Moses mit. Er sprach: ich hatte ihn vergessen. Da sprach Moses: dies ist es ja, was wir suchten, und sie kehrten, ihren Spuren folgend, zurück<sup>5</sup>, bis er zum Felsen gelangte. Da setzte sich Moses an diesen Felsen hin, sah sich nach rechts und links um und erblickte al-Chadhir, der auf einer Insel in der Nähe des Meeresufers sein Gebet verrichtete. Moses sprach sodann zu Josua b. Nūn: Ich habe nunmehr meinen Genossen erreicht. Kehre du zu den Kindern Israels zurück und bleibe bei Aron, bis ich zurückgekehrt bin.“

---

zehrten, während Gott die andere Hälfte ins Leben zurückbrachte, so daß der Fisch auf wunderbare Weise seinen Weg ins Meer nahm (nach Koran 18, 62). Derselbe hat bis auf den heutigen Tag Nachkommenschaft an jener Stelle. . . Der Kopf des Fisches sieht wie ein halber Kopf aus. Wer den Fisch von dieser Seite betrachtet, dem erscheint er widerwärtig, da er den Eindruck macht, als sei er bereits angegessen und tot. Die andere Hälfte dagegen ist heil.“ Damīrī fügt noch hinzu: „Ibn ‘Atijja sagt: auch ich sah ihn in derselben Weise“.

<sup>1</sup> Add. 23, 300 und 18, 523 fügen hinzu: نَفَر „floh“.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 78, Anm. 4.

<sup>3</sup> يَنْصَبُّ (sic). Add. 23, 300 richtig يَنْصَبُّ = يَنْصَبُّ Add. 18, 523

نَهْرًا قَرِيبًا مِنَ الْبَحْرِ „einen Fluß nahe am Meere“. Dieser Fluß erinnert an den hebräischen Alexanderroman und besonders an den Paradiesfluß, vgl. Index A § 2.

<sup>4</sup> Koran 18, 61.

<sup>5</sup> Koran 18, 63.

Um die hier vorgeführten Traditionen richtig beurteilen zu können, müssen wir die Tatsache, die schon oben<sup>1</sup> angedeutet wurde, fest im Auge behalten, daß dieselben keinem geschichtlichen, sondern einem exegetischen Bedürfnis entsprangen. Den Ruwāt (Überlieferern) kam es nicht darauf an, die „Geschichten der Alten“ zu erzählen, die schon die Hörer Muhammeds höhnisch von sich gewiesen hatten, sondern das im Koran verkörperte Gotteswort verständlicher und beziehungsreicher zu gestalten. Sie waren daher an den Wortlaut des Korans gekettet, dem sie unter allen Umständen Rechnung tragen mußten. Diese Notwendigkeit zwang die Traditionarier, in ihre Darstellung der Lebensquellsage zahlreiche Elemente einzuschmuggeln, die mit dieser nichts gemein hatten. Sie mußten, wollten sie den Propheten Allahs nicht Lügen strafen, den eigentlichen Helden der Sage, Alexander den Großen, beiseite schieben. Sie mußten ferner, da sie die im Koran (Sure 18 Vers 59—81) behandelten zwei heterogenen Legenden, vielleicht schon von Muhammed<sup>2</sup>, als Einheit überkommen hatten, für Moses' Wanderung ein Motiv entdecken. Sie fanden dasselbe in der Überlieferung, die sie vielleicht von anderswo entlehnten<sup>3</sup>, daß Moses, der bescheidenste aller Menschen, in einem Anflug von Unbescheidenheit sich für den weisesten aller Menschen ausgab — ein Zug, der in einigen Darstellungen gemildert erscheint<sup>4</sup> —, und daher von Gott auf

<sup>1</sup> S. 67.      <sup>2</sup> Vgl. Fraenkel ZDMG. 45, 326.

<sup>3</sup> Sie klingt an die in jüdischen (ziemlich späten) Quellen überlieferte Legende an, nach der Moses kurz vor seinem Tode Josuas Jünger werden mußte. Als er darob eifersüchtig wurde, nahm ihm Gott alle Weisheit. Josua hielt eine Rede, von der Moses nichts verstand. Moses wünschte sich infolgedessen den Tod (vgl. M. Grünbaum *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* p. 182 f.). — Natürlich soll damit nicht gesagt sein, daß gerade diese Legende die Quelle der muhammedanischen Tradition ist. Sie soll bloß die Tendenz der Sage illustrieren, die gern den menschlichen Beweggründen ihrer Helden nachspürt und auch den sprichwörtlich bescheidenen Moses uns menschlich näher zu bringen sucht.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 84, Anm. 6, S. 89, S. 93, Anm. 1, S. 94 Z. 12.



einen weisen, auf al-Chadhir verwiesen wurde. Derselben Not gehorchend, mußten sie für den Felsen, die Vereinigung der beiden Meere und den sie verbindenden unterirdischen Gang<sup>1</sup> Platz machen. Den letzteren erklärten sie, mit Benutzung biblischer Reminiszenzen<sup>2</sup>, die ebenfalls auf Moses hindeuten, durch die Erstarrung des Wassers unter dem Einfluß des wundersamen Fisches. Allein wenn wir diese an koranische Voraussetzungen gebundenen Elemente ausschalten, dann erhalten wir die wesentlichen Merkmale unserer Legende wieder, wie wir sie in den vorislamischen Quellen kennen lernten. Wie wir aus gelegentlichen Andeutungen mit Sicherheit schließen können, wurden die muhammedanischen Berichte dieser Sage lange Zeit hindurch mündlich überliefert<sup>3</sup> und wir dürfen mit gleicher Sicherheit annehmen, daß die Quellen, aus denen sie schöpften, ebenfalls mündliche waren. Es ist äußerst bedeutsam, daß diese Traditionen nach dem 'Irāq und insbesondere nach Kufa als deren Entstehungsort hinweisen. Denn speziell 'Irāq und ganz besonders Kufa war der Schauplatz, auf dem im ersten Jahrhundert der Hiğra die Muhammedaner mit Juden und Christen zusammentrafen<sup>4</sup> und der junge aufnahmefähige Islam gierig an den Brüsten der Mutterreligionen sog. Auch sonst läßt sich die muhammedanische Sagengeschichte

<sup>1</sup> Vgl. unten Appendix D, S. 304.

<sup>2</sup> *Exodus* 14, 22; 15, 8. Dieses tritt noch deutlicher in der Schilderung dieser Episode hervor, die Ṭabarī (I 421 l. Z.) im Namen Muhammed b. Sa'ds, des bekannten Sekretärs des Wāqidī, aus Baṣra (starb 230 h, *Huffūz* VIII 12) überliefert: „Moses war darüber (über das Wiederaufleben des Fisches) erstaunt. Er kehrte nun um, langte am Felsen an und fand den Fisch wieder. Dieser begann nunmehr im Meere herumschlagen. Moses folgte dem Fische, indem er seinen Stab schwang (vgl. *Exodus* 14, 16), und sah zu, wie das Wasser, indem es vor dem Fische wich, sich spaltete. Der Fisch aber berührte nichts im Meere, ohne daß es vertrocknete und felsig wurde. Der Prophet Gottes staunte fortwährend darüber. Schließlich brachte ihn der Fisch nach einer der Meeresinseln, auf der er al-Chadhir antraf.“

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 79 und S. 81, Anm. 4.

<sup>4</sup> Vgl. Lidzbarski p. 28.

nach Kufa zurückverfolgen<sup>1</sup> und so wird auch, zum Beispiel, von Sa'id b. Gubeir ausdrücklich überliefert, daß er mit einem kufensischen Juden biblische Legenden diskutierte.<sup>2</sup> Es wäre daher nach unserer Überzeugung durchaus verfehlt, wollten wir die muhammedanischen Versionen der Lebensquellsage auf ein älteres, sei es jüdisches oder christliches, literarisches Original zurückführen. Wie die biblischen Legenden im allgemeinen, deren verblaßte und häufig verzerrte Reproduktion im Islam nur auf diesem Wege erklärt werden kann, lernten die Muhammedaner auch die Legende vom Lebensquell im mündlichen Verkehr mit den „Leuten der Schrift“ kennen, von denen sie dieselbe nicht in festgefügtter, feinsäuberlich literarischer, sondern in zwangloser, unterhaltender, je nach dem Geschmack und Gedächtnis des Erzählers variierender Gestalt erhielten, und sie gaben die auf diese Weise erhaltene Legende mit derselben Zwanglosigkeit weiter, indem sie dieselbe mit wachsgleicher Schmiegsamkeit an das Koranwort anpaßten. Es ist äußerst bezeichnend, daß die Tradition des Ḥiǧāz, die sich viel rigoroser an das Gottesbuch hält und allem geschichtlichen Interesse abhold ist<sup>3</sup>, die im Koran nicht angedeuteten Züge der Sage vernachlässigt oder, was wahrscheinlicher ist, absichtlich eliminiert. Der medinensische Berichterstatter verzichtet sogar, wie es scheint, trotz seines offenbar besseren Wissens, auf seine eigene Darstellung zugunsten derjenigen, die im Buche Allahs enthalten ist.<sup>4</sup> Und so sehen wir, daß die Sage im Zentrum jenes Verkehrs mit den „Leuten der Schrift“ das größte Maß von Ursprünglichkeit aufweist, während sie, mit der Entfernung von jenem Zentrum, stufenmäßig an Ursprünglichkeit verliert und gleich einem Echo verklingt.

<sup>1</sup> *Ibidem* p. 29.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Ein frappantes Beispiel von diesem Mangel an geschichtlichem Interesse, auch bei den hervorragendsten muhammedanischen Theologen, zitiert Goldziher *Muhammedanische Studien* II 207. <sup>4</sup> Oben S. 92 Z. 9.

Sämtliche muhammedanische Überlieferungen, die wir im Obigen zusammengefaßt haben, stimmen darin überein, daß sie, den fatalen Irrtum Muhammeds für göttliche Wahrheit hinnehmend, nicht Alexander, sondern Moses zum Helden der Lebensquellsage machen und infolgedessen den im Koran Sure 18 Vers 59f. genannten Diener Moses' für Josua ben Nūn erklären. Wir, die wir die Sage aus vorislamischen Quellen in korrekterer Gestalt kennen, wissen, daß beides falsch ist. Indessen scheint diese Erkenntnis sich auch im frühen Islam, wenn auch schüchtern und verschleiert, hier und da geltend gemacht zu haben. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß die Identifikation des Dieners mit Josua b. Nūn ausdrücklich als im Wortlaut der Erzählung des Sa'īd b. Ġubeir nicht vorhanden bezeichnet wird.<sup>1</sup> Derselben Erkenntnis von der Fremdartigkeit der Gestalt Moses' in diesem Zusammenhang entsprang wohl auch die Behauptung Naufs, die in sämtlichen Versionen des Sa'īdschen Berichtes der Erzählung Ubajj b. Ka'bs vorangeht. Nauf, der in Kufa lebte und ein frommer und gelehrter Mann war<sup>2</sup>, auch von seinem Stiefvater Ka'b al-Aḥbār eine genauere Überlieferung der alten Legendenstoffe erhalten haben mochte, ist sich anscheinend bewußt, daß Moses' Erscheinen im Zusammenhang mit dieser Legende auf einem Mißverständnis beruht. Da er den im Koran ausdrücklich genannten Moses nicht einfach wegleugnen konnte, half er sich mit der Erklärung, daß nicht der bekannte Moses, sondern Moses, der Sohn Manasses, gemeint sei, der auch sonst in der muhammedanischen Legende als ein Vorgänger des Moses ben Amram figuriert.<sup>3</sup> Ibn 'Abbās, der vielleicht zuerst die Identifikation des Gottesknechtes im Koran (Sure 18, 64) mit Chadhir ausgesprochen hat<sup>4</sup>, wehrt sich gegen diese kühne Korrektur am

<sup>1</sup> Oben S. 81, Anm. 1.

<sup>2</sup> Oben S. 75, Anm. 1.

<sup>3</sup> Oben S. 84, Anm. 4. Noch deutlicher äußert sich Nauf bei Ṭabarī (oben S. 75, Anm. 2), wenn er leugnet, daß al-Chadhir der Genosse Moses' war.

<sup>4</sup> Vgl. S. 88, Anm. 1 und S. 91, Anm. 10.

Gotteswort. Es ist eine Kleinigkeit, aber für das persönliche Element der Sagengeschichte ungemein bezeichnend, daß in der mekkanischen Rezension der Naufepisode<sup>1</sup> Ibn 'Abbās entrüstet ausruft: „der Feind Gottes lügt“, ein Ausdruck, an dem noch später muhammedanische Theologen Anstoß nahmen<sup>2</sup>, während in der Überlieferung der Kufenser<sup>3</sup>, die ihren Landsmann Nauf zu schonen suchen, Ibn 'Abbās bloß „Nauf lügt“, und auch dies erst nach längerem Hin- und Herfragen, erklärt. Daß Ibn 'Abbās den Zusammenhang Moses' mit al-Chadhir keineswegs als unumstößliche Wahrheit ansah, läßt sich aus der parallelen Erzählung<sup>4</sup> schließen, nach der Ibn 'Abbās die Identität Chadhirs als Hypothese ausspricht. In beiden Versionen ist der Bericht des Ubajj b. Ka'b als Antwort auf die von Ibn 'Abbās ausgesprochenen oder in seiner Gegenwart laut gewordenen Zweifel gedacht und erst dieser Bericht ist es, der die eigentliche Darstellung der Legende enthält.

Die ursprünglichen Züge der Lebensquellsage findet man, sicherlich nicht zufällig, am klarsten in der kufensischen Tradition wieder. So erscheint der Lebensquell, der im Koran mit keiner Silbe angedeutet wird und daher aus anderweitiger Überlieferung stammen muß, in der durch den Kufenser al-Ḥakam b. 'Uteiba tradierten Version der Erzählung des Kufensers Sa'īd b. Ġubeir<sup>5</sup>, ferner in dem Bericht des Kufensers 'Aṭijja<sup>6</sup>, der Notiz des Kufensers al-Kalbī<sup>7</sup>, der sogar den ursprünglichen Zug vom Baden im Lebensquell kennt, und in der Darstellung des Kisā'i.<sup>8</sup> Der Lebensquell fehlt, wie ausdrücklich hervorgehoben wird<sup>9</sup>, in der Version des Mekkaners 'Amr b. Dīnār und scheint in der Tradition des aus Baṣra

<sup>1</sup> In der Rezension des 'Amr b. Dīnār, oben S. 73 ff.

<sup>2</sup> Oben S. 75, Anm. 3.

<sup>3</sup> Abū Ishāqs und al-Ḥakam b. 'Uteibas, oben S. 84. <sup>4</sup> S. 91.

<sup>5</sup> S. 85. <sup>6</sup> S. 88. <sup>7</sup> S. 93.

<sup>8</sup> S. 95 f. Über Qatāda vgl. oben S. 78, Anm. 2. <sup>9</sup> S. 78, Z. 8.

stammenden Mekkaners Jaʿlā unterdrückt worden zu sein.<sup>1</sup> Daß der im Koran seltsam umherspukende Fisch ein Salzfisch<sup>2</sup> war, ein Detail, das ebensowenig aus dem Koran erschlossen werden konnte, wird wiederum von den Kufensern al-Ḥakam<sup>3</sup>, Abū Ishāq<sup>4</sup>, Hārūn b. ʿAntara, der wahrscheinlich gleichfalls aus Kufa stammte<sup>5</sup>, al-Kalbī<sup>6</sup> und al-Kisāʿī<sup>7</sup> erwähnt. Der Baṣrier Qatāda hat sogar einen Ausdruck aufbewahrt, der lebhaft an den griechischen Pseudokallisthenes erinnert.<sup>8</sup> ʿAmr<sup>9</sup> spricht farblos, gleich dem Koran, von einem Fisch im allgemeinen, während Jaʿlā<sup>10</sup> etwas pointierter einen toten Fisch erwähnt. Eine wahrscheinlich beabsichtigte Verbesserung ist der Versuch, diesen Fisch (ḥūt), der als Orientierungsmittel dient, von den als Reisezehrung mitgenommenen gesalzenen Fischen (samak) zu trennen.<sup>10</sup> An das *προσφάγιον* des Pseudokallisthenes<sup>12</sup> und noch mehr an das Brot und die Salzfische des Talmuds<sup>13</sup> erinnern das Gerstenbrod und die Salzfische bei ʿAṭijja<sup>14</sup> und Kisāʿī.<sup>15</sup> Das Wieder-aufleben des Fisches, das im Koran impliziert ist, wird in der Tradition mit einem Nachdruck, der sich nicht aus dem Wortlaut des Korans ableiten läßt, hervorgekehrt. Die Umstände, unter denen der Fisch ins Leben zurückkam, sind der muhammedanischen Erzählern nicht mehr klar. Doch wissen die Darstellungen, die den Lebensquell kennen, daß er in denselben gefallen war. Der aus Baṣra stammende Jaʿlā und der Baṣrier Qatāda sprechen von dem Wiederkehren oder Wiedereinhauchen des „Rūḥ“, des Lebensodems, ein Wort, das im Berichte ʿAṭijjas<sup>16</sup>

<sup>1</sup> Darauf scheint die „feuchte Stelle“ (S. 81 Z. 8) hinzudeuten.

<sup>2</sup> Ich weiß nicht, ob die an sich freilich geringfügige Variation in der Bezeichnung des Fisches als māliḥ (oben S. 82, Anm. 3, und sonst) oder malīḥ (resp. mamlūḥ S. 93, Anm. 8) auf verschiedene Rezensionen zurückgeht.

<sup>3</sup> S. 85.      <sup>4</sup> S. 82.      <sup>5</sup> S. 93.      <sup>6</sup> S. 93, Anm. 8.      <sup>7</sup> S. 94.

<sup>8</sup> Oben S. 90, Anm. 1.      <sup>9</sup> S. 76f. und bes. S. 80.      <sup>10</sup> S. 80.

<sup>11</sup> Vgl. Index A § 17. „Ḥūt“ war durch den Koran gegeben.

<sup>12</sup> Oben S. 11.      <sup>13</sup> S. 45.

<sup>14</sup> S. 88.      <sup>15</sup> S. 94.      <sup>16</sup> Oben S. 88, Anm. 9.



wiederkehrt und lebhaft an die identische Ausdrucksweise des Talmuds erinnert.<sup>1</sup> 'Amr, der wiederum sich vom Koran so wenig als möglich entfernt, erzählt ohne jeglichen Erklärungsversuch, daß der Fisch sich zu rühren begann. Ursprünglich und bedeutsam ist die scheinbar gleichgültige, daher selbst in der mekkanischen Tradition belassene, gelegentlich aber auch korrigierte<sup>2</sup> Einzelheit, daß der Rat, den Fisch mitzunehmen, nicht von Gott, sondern, wie in den vorislamischen Versionen, von Menschen kam. Daß der Diener den Fisch vergaß, wurde vom Koran gefordert. Daß dieses Vergessen, welches im Koran so gänzlich beziehungslos dasteht, allgemein nicht auf den Fisch selber, sondern auf die Mitteilung von dessen Wiederaufleben bezogen wird, sahen wir bereits oben.<sup>3</sup> Allein die näheren Umstände, unter denen der Diener seinen Auftrag vergaß, werden in verschiedener Weise dargestellt. Nach der anscheinend geläufigsten Version wurde der Fisch lebendig, als Moses, von der Reise ermüdet, eingeschlafen war, und der Diener, der ihn nicht wecken wollte, später den Vorgang vergaß.<sup>4</sup> Dies mag aus dem Koran erschlossen sein, kann aber ebensogut eine ältere Form reflektieren, die in die Ökonomie der Sage vorzüglich hineinpaßt. Nach dem Berichte al-Ḥakams<sup>5</sup> ließen beide, Moses und sein Diener, das Wiederaufleben und Entschlüpfen des Fisches unbeachtet geschehen und vermißten denselben, wie im Pseudokallisthenes, erst dann, als Moses, von der Reise erschöpft, zu essen verlangte. An die Darstellung der Homilie<sup>6</sup> erinnert lebhaft die Version des Abū Ishāq<sup>7</sup> aus Kufa, nach welcher Moses aus purer Vergeßlichkeit seinem Diener vorausging, der, als der Fisch lebendig geworden war, seinen Herrn behufs Berichterstattung einzuholen beabsichtigte, aber — hier tritt der Zwang des Koranwortes dazwischen —

<sup>1</sup> Oben S. 45, Anm. 4.

<sup>2</sup> Oben S. 76, Anm. 2, S. 85, Anm. 2, und sonst.

<sup>3</sup> S. 64, Anm. 3.

<sup>4</sup> SS. 77, 81.

<sup>5</sup> S. 85.

<sup>6</sup> S. 55.

<sup>7</sup> S. 82.

es vergaß.<sup>1</sup> An die Version der Homilie<sup>2</sup> klingt ferner die Darstellung 'Ubeidallah b. 'Abdallahs<sup>3</sup> und Hārūn b. 'Antaras<sup>4</sup> an, die die Funktion des Fisches als Orientierungsmittel besonders scharf hervorheben, obwohl dieser Zug auch aus dem Koran erschlossen sein mag. Überblickt man das Traditionsmaterial als Ganzes, dann kann man kaum im Zweifel darüber sein, daß die Repräsentanten der muhammedanischen Tradition eine leidlich klare Kenntnis der Lebensquellsage besaßen, jedenfalls eine viel klarere, als sie Muhammed selber zugetraut werden kann. An eine literarische Abhängigkeit ist bei der Tradition ebensowenig wie bei dem Koran oder dem Talmud zu denken. Die Lebensquellsage war eben, besonders im 'Irāq, in Form zahlreicher mündlicher Überlieferungen in Umlauf, in denen sich verschiedene Rezensionen durcheinander mischten, — daher die Anklänge an Pseudokallisthenes, wie an den Talmud und die Homilie. In jedem Falle darf man als gesichertes Resultat der obigen Untersuchungen die für unser Problem folgenreiche Erkenntnis ansehen, daß die Legende vom Lebensquell unter Juden und Christen ein weitverbreiteter, vielbeliebter Erzählungsstoff war und es auch im jungen Islam wurde.

Außerordentlich interessant und charakteristisch ist das Verhalten des Ḥadīth dem „Diener“ gegenüber. Muhammed im Koran weiß nichts über dessen endgültiges so tragisches Schicksal, das uns aus Pseudokallisthenes und einer Rezension der Homilie bekannt ist, wahrscheinlich weil auch sein Gewährsmann nichts mehr darüber wußte. Auch die Träger des

<sup>1</sup> Sehr ähnlich Baḡawī, I, 555 (genau ebenso Ṭabarī in seinem *Koran-kommentar* XV, 163): فَإِنِّي نَسِيتُ الْحَوْتَ أَي تَرَكْتَهُ وَفَقَدْتُهُ وَذَلِكَ أَنَّ

يُوشَعَ حِينَ رَأَى ذَلِكَ مِنَ الْحَوْتَ قَامَ لِيَذُرَكَ مُوسَى فَبَخِبَهُ فَنَسِيَ أَنْ يَذْخِرَهُ „denn ich habe den Fisch vergessen“ (*Koran* 18, 62), d. h. ich habe ihn zurückgelassen und vermißt. Als Josua nämlich diesen Vorgang mit dem Fische sah, erhob er sich, um Moses einzuholen und ihm Mitteilung zu machen. Er vergaß aber ihm Mitteilung zu machen“.

<sup>2</sup> S. 54f.

<sup>3</sup> S. 92.

<sup>4</sup> S. 93

Hadith schweigen darüber, wohl aus dem gleichen Grunde: weil sie die Lebensquellsage in einer Form kennen lernten, in der der Koch ganz in den Hintergrund gedrängt war. Indessen hat sich eine Tradition erhalten, die deutlich genug verrät, daß auch dieser heidnische Teil der Sage den Muhammedanern nicht ganz unbekannt geblieben ist. Dieser in seiner Isoliertheit höchst merkwürdige Hadith, den Tabarī<sup>1</sup> nach Ibn Ḥumeid<sup>2</sup> nach Salma<sup>3</sup> nach dem bekannten Autor Muhammed b. Ishāq<sup>4</sup> nach al-Ḥasan b. 'Omāra<sup>5</sup> nach dessen Vater nach 'Ikrima (starb ca. 105<sup>h</sup>)<sup>6</sup> reproduziert, hat folgenden Wortlaut: „Die Leute sagten zu Ibn 'Abbās: 'Wir haben über den Diener Moses' auch nicht die Spur einer Erzählung vernommen und doch war er (der Diener) in seiner (Moses') Begleitung!'"<sup>7</sup> Da sprach Ibn 'Abbās im Verlaufe seiner Erzählung über den Diener<sup>8</sup>: der Diener trank aus dem Wasser der Unsterblichkeit<sup>9</sup> und wurde unsterblich. Da ergriff ihn der Wissende<sup>10</sup>, rüstete für ihn ein passendes Schiff aus<sup>11</sup> und schickte ihn aufs Meer hinaus. Denn es (das Schiff) wird wahrlich bis zum Tage der Auferstehung

<sup>1</sup> *Annales* I 428, 2ff. Auch in seinem Korankommentar XV, p. 167, Z. 4 v. u.

<sup>2</sup> Oben S. 83, Anm. 9.

<sup>3</sup> ib., Anm. 8.

<sup>4</sup> ib., Anm. 5.

<sup>5</sup> ib., Anm. 4.

<sup>6</sup> *Huffāz* III 22. Er lebte in Medina und war von berberischer Abstammung.

<sup>7</sup> قبيل لابن عباس لم نسمع لفتى موسى بذكر من حديث وقد كان

معهم. Der Satz ist im einzelnen nicht deutlich. Es ist jedoch klar, daß sich die Leute beklagen, daß man ihnen die Berichte über den Diener vorenthält.

<sup>8</sup> فيما يذكر من حديث الفتى

<sup>9</sup> mā' al-ḥuld, vgl. oben S. 85, Anm. 6.

<sup>10</sup> al-'ālim, ein Titel, der häufig Chadhir beigelegt wird, vgl. z. B. oben S. 84, Anm. 3, und sonst. Hier scheint jedoch die ursprüngliche Beziehung auf die Weisen (oder den Weisen) in der P'-Rezension der Homilie (oben S. 57) durchzuschimmern, die Alexander den Rat geben seinen Koch aufs Meer hinauszuschicken.

<sup>11</sup> فطابق له سفينة „adaptavit ei navigium (formam et ambitum eius referens)“, Glossar zu Tabarī s. v. طبق III.

mit ihm umherwogen, und dies darum, weil er kein Recht hatte daraus (aus dem Wasser der Unsterblichkeit) zu trinken und er dennoch trank.“

Hier haben wir ohne Zweifel einen Anklang an die *P'*-Rezension der Homilie vor uns, die einzige, die von einem Schiffe spricht.<sup>1</sup> Indessen zeigt die Begründung, — weil er aus dem Unsterblichkeitswasser trank<sup>2</sup>, — und die Verschiedenheit der Bestrafung — nach dem Ḥadīth verbleibt er auf dem Schiffe, nach der Homilie, ebenso nach Pseudokallisthenes, wird er versenkt —, daß der Ḥadīth nicht aus der Homilie, wenigstens nicht in der uns vorliegenden Gestalt, geflossen sein kann.

Dieser seltsame Ḥadīth steht mit seiner Kenntnis des ursprünglichen Herganges der Sage<sup>3</sup> und des Endschiedsals des Dieners ohne Seitenstück da. Indessen läßt er sich kaum als ein zufällig versprengtes Fragment begreifen. Sein Wortlaut berechtigt vielmehr zur Annahme, daß auch das heidnische Finale der Legende, welches selbst in manchen älteren Vorlagen beseitigt worden war<sup>4</sup>, in muhammedanischen Kreisen vielfach erzählt, aber wegen seiner Tendenz künstlich unterdrückt wurde.<sup>5</sup> Hier hatte die Gestalt des Seedämons umso weniger Raum, als ja der Diener sehr bald in die biblische Persönlichkeit des Josua verwandelt wurde, dem man kaum ein so seltsames Ende zumuten konnte.<sup>6</sup> Trotz dieser Einschränkungen ist der in Rede stehende Ḥadīth von der größten

<sup>1</sup> Oben S. 57.

<sup>2</sup> Nach der Homilie dagegen trinkt er nicht; vgl. S. 55.

<sup>3</sup> In ihm allein tritt die ursprüngliche Funktion der Quelle, dem Menschen ewiges Leben zu verleihen, hervor. Man vergleiche nur, wie selbst Kalbī, der sogar vom Baden im Lebensquell spricht (oben S. 93), von dieser eigentlichen Bedeutung des letztern keine Ahnung hat.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 60.

<sup>5</sup> Die Worte S. 105, Anm. 7 klingen wie ein Vorwurf.

<sup>6</sup> Es ist kaum zufällig, daß der Ḥadīth vom „Diener“ schlechthin spricht, ohne dessen Identität mit Josua hervorzuheben. Auch in einem Berichte des Sa'īd b. Ġubeir (oben S. 81, Anm. 1, vgl. S. 76, Anm. 6) läßt sich dieselbe Reserve beobachten.

Bedeutung für den Gegenstand unserer Untersuchung. Er bestätigt die Erkenntnis, die wir bereits oben bei der Betrachtung des Traditionsmaterials gewonnen hatten, daß die Lebensquellsage ein weitverbreiteter vielbeliebter Ergänzungsstoff war, der in mannigfaltigen, vielfach abweichenden Gestalten überliefert wurde, und bereichert diese Erkenntnis durch das wichtige Ergebnis, daß es unter diesen Gestalten auch solche gegeben haben muß, in denen die heidnischen Elemente der Sage noch nicht gänzlich unterdrückt waren. Während wir oben<sup>1</sup> eine Vermittelung durch Christen und Juden annehmen konnten, da auch die letzteren die Lebensquellsage aus der, wenn auch noch so verstümmelten, Darstellung des Talmuds kannten, so müssen wir in diesem Falle die Juden, bei denen sich keine Spur des heidnischen Charakters der Sage erhalten hat, gänzlich ausschalten. Wir gehen kaum fehl, wenn wir als die Vermittler in diesem sagengeschichtlichen Prozesse die syrisch sprechenden Christen des 'Irāq in Betracht ziehen, — denn die Berufung auf den im 'Irāq weilenden und den Einflüssen des 'Irāq zugänglichen Ibn 'Abbās klingt hier durchaus echt —, die, wie aus der Homilie und den oben<sup>2</sup> angedeuteten Tatsachen hervorgeht, die Legende vom Lebensquell mit Vorliebe pflegten und, trotz aller Expurgationsversuche, auch die heidnischen, sicherlich aus griechischen Vorlagen stammenden Züge derselben mit Zähigkeit bewahrten.

Wir müssen diese Punkte fest im Auge behalten, denn sie greifen, wie sich sofort herausstellen wird, tief in das Chadhirproblem ein.

## 6. Chadhir als Seedämon

Nach der einstimmigen Behauptung der muhammedanischen Theologen<sup>3</sup>, die sich sämtlich auf Ibn 'Abbās<sup>4</sup> berufen, enthält

<sup>1</sup> S. 71.      <sup>2</sup> SS. 60, 67.

<sup>3</sup> Die oben S. 75 zitierte Behauptung Naufs, die in verschiedenen Fassungen überliefert ist, steht ganz isoliert da.      <sup>4</sup> Oben S. 71.



die im vorstehenden behandelte Koranstelle eine Beziehung auf Chadhir, und somit hätten wir in der 18. Sure die früheste Spur der Chadhirlegende vor uns. Zwar wird Chadhir ohne Ausnahme mit dem in Vers 64 erwähnten „Knecht“ identifiziert, „dem Allah seine Barmherzigkeit gewährt und sein Wissen verliehen hat“ und dessen Belehrung zu erlangen Moses die beschwerliche und ereignisvolle Reise unternimmt. Doch wird uns der ursprüngliche Sachverhalt durch die Behauptung der muhammedanischen Gelehrten selber nahegelegt, die mit derselben Entschiedenheit erklären<sup>1</sup>, daß Chadhir ein Vezir und Begleiter *Dū'l-qarneins* (Alexanders) war, der den Lebensquell<sup>2</sup> fand und sich auf diese Weise ewiges Leben erwarb.<sup>3</sup> Kombinieren wir diese Erklärung mit der oben<sup>4</sup> zitierten Behauptung des nämlichen Ibn 'Abbās, daß es der Diener des Moses war, der widerrechtlicher Weise durch einen Trunk aus dem Lebenswasser in den Besitz ewigen Lebens gelangte, und rufen wir uns die oben<sup>5</sup> mehrfach berührte Tatsache ins Gedächtnis zurück, daß an der genannten Koranstelle Moses, infolge eines Mißverständnisses, statt Alexanders erscheint, dann bleibt auch nicht der Schatten eines Zweifels übrig, daß ursprünglich Chadhir mit dem rätselhaften Knecht in Vers 64, nicht das Geringste zu tun hat — der einem durchaus verschiedenen Vorstellungskreise angehört —, sondern mit dem um den Fisch besorgten Diener Moses'

<sup>1</sup> Ṭabarī *Annales* I 414, 15 ff., dessen Notiz mit und ohne Quellenangabe außerordentlich häufig zitiert wird. Vgl. Ṭa'labī *'Arā'is* 126, 15 ff. und unten S. 233 f. Daß Chadhir aus dem Lebensquell getrunken, ist eine allgemein verbreitete Anschauung, die sich in vielen legendarischen Erzählungen verkörpert, vgl. den zweiten Teil dieser Abhandlung. Auch die persischen Dichter spielen häufig auf diese Tatsache an, vgl. die Zitate bei August Wünsche *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*, Leipzig 1905, p. 82 f.

<sup>2</sup> Bei Ṭabarī a. a. O. genauer „den Lebensfluß“ (*nahr al-ḥajāt*). Vgl. oben S. 85, Anm. 6.

<sup>3</sup> Für Ṭabarī steht diese Tatsache so fest, daß er, von ihr ausgehend, die anderen Identifikationen Chadhirs zurückweist; vgl. unten S. 234. <sup>4</sup> S. 105 f. <sup>5</sup> S. 68 f.

(Alexanders) in Vers 59 ff., mit anderen Worten, mit dem uns aus Pseudokallisthenes und der syrischen Homilie wohl-bekannten Koche Alexanders identisch ist. Somit wäre die Gestalt Chadhirs, die in der Legendengeschichte des Islams eine dominierende Stellung einnimmt und einen integrierenden Bestandteil des muhammedanischen Volksglaubens bildet, ein Abklatsch der typisch heidnischen Figur des Koches Andreas, der mit der Lebensquelle in Berührung kam und als Seedämon ein ewiges Dasein fristet.

Wenn wir diese Tatsache, an der nicht zu rütteln ist, fest im Auge behalten, dann dürfte es uns gelingen, auch den Namen Chadhirs aus demselben Vorstellungskreise, dem er seinen Ursprung verdankt, abzuleiten. Der Name, oder genauer das Attribut, al-Chadhir „der Grüne“ — denn als solches wird er von den muhammedanischen Gelehrten empfunden<sup>1</sup> — hat von jeher ein Rätsel gebildet, um welches sich der Scharfsinn muhammedanischer und europäischer Gelehrter eifrig aber vergebens bemüht hat. Die muhammedanischen Gelehrten bieten nicht weniger als drei Erklärungen für den Namen unseres Sagenhelden. Nach einer vielzitierten<sup>2</sup> Überlieferung, die nicht

<sup>1</sup> Es ist interessant, daß der Name sowohl mit wie ohne Artikel gebraucht wird. Letzteres scheint ursprünglicher zu sein; vgl. oben S. 91, Anm. 10 und S. 92, Anm. 2. Daß die Bezeichnung durchaus als epitheton ornans galt, ersieht man nicht nur aus den verschiedenen Erklärungen derselben, sondern auch aus den zahlreichen Versuchen, den eigentlichen Namen Chadhirs ausfindig zu machen.

<sup>2</sup> Z. B. *Ta'labī* 124, *Damīrī* I 235, *Nawawī Tahdīb* 228, *Sibt Ibn al-Ğauzī* (starb 654/1257), *Mirā'at az-Zamān* (unten S. 321, 6), ebenso *Abū'l-Faṭḥ Muhammed b. Muhammed b. 'Alī as-Sikandarī* (zehntes Jahrhundert der Hīġra) in seiner handschriftlichen Heiligengeschichte *Ibtigā'l-qurba bi'l-libās wa's-ṣaḥba*, Ms. der Leipziger Universitätsbibliothek fol. 116<sup>a</sup>. Das zuletzt genannte Werk, das ich im folgenden mit „*Abū'l-Faṭḥ*“ zitiere, enthält unter anderem einen sehr ausführlichen Abschnitt über unsern Propheten (fol. 116<sup>a</sup>—149<sup>a</sup>), von dem ich eine Kopie besitze. Der Verfasser macht von *Sibt Ibn al-Ğauzī Mirā'at az-Zamān* starken Gebrauch. — *Vollers* gab seinerzeit eine kurze Beschreibung des Werkes (*Katalog der Handschriften der Universitäts-*

nur von den beiden kanonischen Ḥadīthsammlungen<sup>1</sup>, sondern auch von der schitischen Tradition<sup>2</sup> adoptiert und von Ṭabarī<sup>3</sup> unabhängig tradiert wird, und die, wenn auch nicht auf den Propheten zurückgehend<sup>4</sup>, so doch durch ihre Sprache einen altertümlichen Eindruck macht<sup>5</sup>, „wurde er al-Chadhir genannt<sup>6</sup>, weil er auf einer weißen „Farwa“<sup>7</sup>

*bibliothek zu Leipzig* II, Leipzig 1906, Nr. 252), machte jedoch keinen Gebrauch von demselben in seinem hier mehrfach zitierten Artikel über Chadhir.

<sup>1</sup> Buchārī ed. Krehl II 357, 9. Muslims Versionen werden von Ibn Ḥaǧar *Iṣāba* I 884 zitiert und besprochen. Beide haben dieselben Gewährsmänner: Ibn al-Mubārak aus Merv (starb 181<sup>h</sup>, *Huffāz* VI, 30) nach Ma'mar aus Baṣra (starb 153<sup>h</sup>, *Huff.* V, 26) nach Hammām, dem Bruder des berühmten Wabb b. Munabbih, aus Jemen (Ṭabarī III 2554, 7) nach Abū Hureira im Namen des Propheten.

<sup>2</sup> Ibn Bābūje (starb 381/991) in seinem *Kitāb 'ilal aš-šarā'i'* (Ms. British Museum Add. 23,261) fol. 25b: وكانت آيته انه كان لا يجلس على خشبة يابسة ولا ارض بيضاء الا آهوت خضراء „sein (al-Chad-hirs) Wunderzeichen war, daß er sich auf kein trockenes Holz oder weiße Erdscholle setzte, ohne daß sie grünend aufblühten“. Diese Tradition, die auch in seinem handschriftlichen Werke *Ikmal ad-din* (unten S. 125) fol. 173b zitiert wird, wird, wie die meisten schiitischen Traditionen, auf Ġa'far aš-Šādiq, den Schutzpatron der Šī'a (starb 146<sup>h</sup>) zurückgeführt. Doch ist sie zweifellos nichts als ein Widerhall der kanonischen Tradition, deren Wortlaut (s. unten Anm. 7) sie zu erklären sucht.

<sup>3</sup> I, 429, 4, im Anschluß an Oatādas Bericht, oben S. 89f. Auch in seinem *Korankommentar* XV 168.

<sup>4</sup> Die Berufung auf den Propheten, wie auch auf den Genossen Abū Hureira, ist sicherlich bloße literarische Fiktion. Der Name des Chadhir war Muhammed sehr wahrscheinlich nicht mehr bekannt. Er hätte ihn sonst kaum unerwähnt gelassen. Er kam wohl in der dem Propheten vorgetragenen Fassung nicht mehr vor, vgl. unten S. 243.

<sup>5</sup> Vgl. unten Anm. 7.

<sup>6</sup> Muslim und Ṭabarī: „wurde al-Chadhir Chadhir genannt“, vgl. oben S. 91, Anm. 10.

<sup>7</sup> Muslim bloß: „auf einer Farwa“. Auch die Lesart bei Buchārī schwankt. Vgl. Nawawī *Tahdīb* p. 229, 1, der ebenfalls بيضاء ausläßt. Die Bedeutung von „Farwa“ (ursprünglich „Pelz“) in diesem Zusammenhang war schon früh strittig. Die muhammedanischen Gelehrten schlagen

saß<sup>1</sup> und dieselbe plötzlich hinter ihm — oder unter ihm<sup>2</sup> — grünend wogte“.<sup>3</sup> Nahe verwandt und muslimisch gefärbt ist eine andere auf den Mekkaner Muğāhid (starb ca. 100<sup>h</sup>)<sup>4</sup> zurückgeführte Tradition<sup>5</sup>, nach der Chadhir so genannt wurde, „weil, wo immer er auch betete, es um ihn herum — oder unter ihm — grün ward“.<sup>6</sup> Eine dritte, anscheinend spätere Erklärung, die vielfach zitiert wird, leitet Chadhirs Namen „von der Schönheit und dem Glanze seines Antlitzes“ ab.<sup>7</sup> Nicht minder vielfältig und unannehm-

allerlei Erklärungen vor. Nach ‘Abdarrazzāq (b. Hammām aus Ṣan‘ā, starb 211<sup>h</sup>, *Mizān* II 114 ff.) bedeutet es *الاحتشيش الأبيض* „trockenes weißes Gras“ (bei Ibn Hağar I 884); Nawawī erklärt es als *الخشبيم* „vertrocknete Pflanze“; nach Abū’l-Faṭḥ, ebenso nach Nawawī und Damīrī, bedeutet es *وجه الأرض* „Erdoberfläche“. Ibn Bābūje (oben S. 110, Anm. 2) bietet zwei Erklärungen (im *Ikmāl ad-din* *بلو* *ارض بيضاء*). Ibn al-Ğauzī (unten S. 321, 8) erklärt es gar als *قطعة ثياب مفتخرة مكتومة يابسة* „Stück (Ausschnitt?) von herrlichen verbundenen (?) trockenen Gewändern“. Die letztere Erklärung deutet wohl auf den Gebetsteppich hin, vgl. unten Anm. 6. Das Wort ist jedenfalls alt.

<sup>1</sup> *جلس*. Tabarī *فقد*. \* Tabarī noch: *به* „durch ihn“.

<sup>2</sup> Ibn Bābūje scheint *أزهرت* „blühte“ gelesen zu haben.

<sup>3</sup> *Huṣṣāz* III 18.

<sup>4</sup> Ta‘labī 124, Damīrī I 235, Sibṭ Ibn al-Ğauzī (unten S. 321, 6), Abū’l-Faṭḥ a. a. O., Lisān s. v. *خضر*, Tāğ al-‘arūs s. h. v. (III 181, 10), und sonst häufig.

<sup>5</sup> Ähnlich erklärt Ja‘lā am Ende seines oben (S. 79) zitierten Berichtes (Buchārī III 279) im Namen des mir sonst unbekannten ‘Oṭmān b. Abī Suleimān, daß Chadhir auf einer grünen Matte (*ṭanfasa*) mitten in der See saß. Nach Ta‘labī (127 oben) stand er betend auf einer grünen „*ṭanfasa*“ auf der Oberfläche des Wassers. Nach Kisā’ī fand ihn Moses auf einer Meeresinsel sein Gebet verrichtend (oben S. 94 und S. 96). Es dürfte die Idee vom Gebetsteppich zugrunde liegen. Chadhir ist natürlich ein orthodoxer Muhammedaner. Vgl. Vollers im *Archiv für Religionswissenschaft* XII 278.

<sup>6</sup> *لحسنه واشراق وجهه*. So z. B. Ta‘labī p. 124, Sibṭ Ibn al-Ğauzī, Abū’l-Faṭḥ fol. 124 a, Lisān und Tāğ al-‘arūs (III 181, 12), letzterer

bar sind die Erklärungsversuche der europäischen Gelehrten Die vielfach beliebte Deutung des Namens Chadhirs als des Grünen, des Immergrünen, des Ewiglebenden ist nichts als philologische Spiegelfechtere<sup>1</sup>. Von den anderen modernen Erklärungen ist die ansprechendste sicherlich die von Vollers<sup>2</sup>, der al-Chadhir „den Grünen“ als den Genius der Vegetation auffaßt, eine Erklärung, die lebhaft an die kanonisch-muhammedanische Deutung<sup>3</sup> erinnert. Doch wenn auch, nach den Darlegungen von Vollers, dieser Zug in der vielseitigen Gestalt Chadhirs, dem anscheinend jene muhammedanische Erklärung Ausdruck zu verleihen sucht, nicht abzuleugnen ist, so ist er doch nicht hervorragend genug, um ihn für den Namen in Anspruch zu nehmen. Überdies leidet diese Namensklärung an dem schwerwiegenden Fehler, daß sie keine historische Vorlage für die muhammedanische Bezeichnung nachweisen kann; denn an eine Neuschöpfung ist bei dem völligen Mangel an Originalität, der die muhammedanische Chadhirvorstellung

---

mit der erklärenden Glosse: „wegen dessen Ähnlichkeit mit der grünen frischen Vegetation“. Abū'l-Faṭḥ (fol. 121a) läßt sich über diese Erklärung in einer interessanten Notiz aus: „Gott, gepriesen sei er, zeichnete al-Chadhir durch das Lebenswasser (mā' al-ḥajāt) aus, welches vom Born (janbū) des Paradieses kommt (vgl. oben S. 45) und aus welchem keiner außer ihm je getrunken hat. Die Lebensquelle (ʿain al-ḥajāt) nämlich befindet sich an der Vereinigung der beiden Meere. Sie ist den menschlichen Blicken entzogen und nur Gottes Geheim(wissen) und Allmacht zugänglich. Sein (Chadhirs) Name weist auf sein (ewiges) Leben hin. Denn das Grün (ḥudra) ist ein Attribut der grünen Pflanze, und es ist bekannt, daß das Grün der Pflanze deren vitales Element ist.“ — Es mag in diesem Zusammenhange erwähnt werden, daß aus einer ähnlichen Vorstellung heraus der Name des gleichfalls ewiglebenden Elias (arabisch *Iljās*) gelegentlich aus *al-ās* „Myrthe“ abgeleitet wird, da die Myrthe durch ihre ständige Frische ewiges Leben symbolisiere. Ich verdanke diese Parallele einer freundlichen Mitteilung Professor Goldzihers.

<sup>1</sup> Vgl. Lidzbarski in *Zeitschrift für Assyriologie* VII 103.

<sup>2</sup> *Archiv für Religionswissenschaft* XII 278f.

<sup>3</sup> Oben S. 110.



charakterisiert<sup>1</sup>, durchaus nicht zu denken. Wenn wir uns dagegen auf die oben nachgewiesene Identität Chadhirs mit dem in einen Seedämon verwandelten Koche Alexanders erinnern, dann drängt sich die Erklärung des Namens von selbst auf: al-Chadhir „der Grüne“ ist der Seedämon. Eine passendere Bezeichnung für einen Seedämon dürfte sich schwerlich finden lassen. Daß die Figur des Seedämons auch in der muhammedanischen Lebensquellsage einen Platz hatte, konnten wir oben<sup>2</sup> feststellen. Daß diese ursprüngliche Bedeutung des Namens den muhammedanischen Gelehrten früh abhanden kam, ist begreiflich und verzeihlich. Sie hätten diese Erklärung, die ihren ewiglebenden Propheten auf einen heidnischen Dämon reduziert, auch wenn sie ihnen bekannt geworden wäre, mit Entrüstung zurückgewiesen. Allein es zeugt von der beipielllosen Zähigkeit sagengeschichtlicher Überlieferung, daß die viel spätere äthiopische Alexanderversion, die, auf eine arabische Vorlage zurückgehend, ein kurioes Gemisch der verschiedenartigsten Rezensionen darstellt und durch ihr fromm christliches, gelegentlich auch fromm muhammedanisches Gewand hindurch häufig heidnische Einflüsse verrät<sup>3</sup>, die von uns verfochtene Namensableitung voraussetzt.<sup>4</sup>

Die Bezeichnung des in einen Seedämon verwandelten Dieners als al-Chadhir, „der Grüne“, erinnert unwillkürlich an den Namen des einem ähnlichen Schicksal verfallenen Glaukos, und so wurde schon von anderer Seite<sup>5</sup> die Ver-

<sup>1</sup> In der gesamten Chadhirlegende dürfte es kaum ein einziges Moment geben, das sich nicht aus nichtislamischen Quellen ableiten ließe, vgl. unten in Appendix A, S. 250 ff. Wenn für Vollers ib. XII 237 l. Z. Chadhir „recht eigentlich ein Erzeugnis des islamischen Synkretismus“ ist, so ist dies nur insofern zutreffend, als der Islam viele alte Legendenstoffe adoptiert und aus diesen die Chadhirlegende zusammengesetzt hat. Neuschaffend war der Islam auch hier nicht.

<sup>2</sup> S. 105 f.

<sup>3</sup> S. unten S. 218.

<sup>4</sup> S. unten 226, Anm. 1.

<sup>5</sup> Zuerst von Clermont-Ganneau *Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre. Notes d'archéologie orientale et de mythologie sémitique. Extrait de la Revue Archéologique* Paris 1877, p. 31 ff.,

mutung ausgesprochen, daß die Benennung Chadhirs lediglich eine Kopie von *Γλαῦκος* sei. Diese Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir die oben<sup>1</sup> nachgewiesene Tatsache in Betracht ziehen, daß die Lebensquellsage, der die Chadhirkonzeption ihren Ursprung verdankt, mit der Glaukoslegende auf das engste verwandt ist. Gegen diese Identifikation sind philologische und historische Argumente ins Feld geführt worden. Es wurde darauf hingewiesen<sup>2</sup>, daß die Wurzel „chdhr“ nicht die grüne Farbe des Wassers, sondern die der Vegetation bezeichne. Allein dieser Einwand, der nebenbei nicht ganz den Tatsachen entspricht<sup>3</sup>, geht von falschen Voraussetzungen aus. Die Bezeichnung des in einen Seedämon verwandelten Sagenhelden als *Γλαῦκος* oder Chadhir (der Grüne, genauer der Dunkelgrüne)<sup>4</sup>, geht eben nicht von der Farbe des Wassers, sondern von der der Vegetation aus: es ist der den Seedämon bedeckende Seetang, der zuerst in die Augen springt und jener populären Bezeichnung zugrunde liegt.<sup>5</sup> Man braucht nur das herrliche platonische Gleichnis<sup>6</sup> zu lesen, in dem der Seegott Glaukos, gleich der Wahrheit,

besonders p. 33. Sodann, unabhängig von ihm, Dyroff in *Zeitschrift für Assyriologie* VII (1892) p. 327. <sup>1</sup> S. 32 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Lidzbarski in *Zeitschr. für Assyriol.* VIII, 268. Zuletzt Nöldeke im *Archiv für Religionswissenschaft* XIII, 474 f.

<sup>3</sup> Ibn al-A'rābī (starb 231/844<sup>h</sup>) sagt ausdrücklich, daß „chdhr“ auch auf Wasser anwendbar ist (zitiert im *Tāğ al-'arūs*, III 179). Vgl. auch Vollers im *Archiv für Religionswissenschaft* XII p. 282.

<sup>4</sup> Über *γλαυκός* in dieser Bedeutung vgl. Gaedeche's *Glaukos der Meergott* p. 38. Daß diese Bedeutung nach Gaedeche's erst in späterer Zeit, namentlich bei römischen Schriftstellern, nachweisbar ist, kommt für unsere Legende, die viel später ist, nicht in Betracht. Über Chadhir als dunkelgrün vgl. Lane s. v. *Tāğ al-'arūs* III 179 definiert die durch *chudra* bezeichnete Farbe als „zwischen Schwarz und Weiß“ stehend. Auch die äthiopische Wiedergabe von Chadhir durch „*hamalmil*“ (unten S. 226, Anm. 1) deutet dieselbe Farbennüance an.

<sup>5</sup> *γλαυκός* wird auf alle meerfarbenen Gegenstände, unter anderem auch auf das Schilf und das Sumpfgas, angewandt, Gaedeche's p. 38.

<sup>6</sup> *Republik* X.

„überwachsen mit einer Oberschicht von Seetang und Muscheln und Steinen“ erscheint, „so daß er eher irgendeinem Ungeheuer, denn seiner eigenen ursprünglichen Gestalt ähnelt“, um zu erkennen, wie gang und gäbe diese Vorstellung von der äußeren Erscheinung des Glaukos war, die auch die antiken Bildwerke fast durchgängig zur Anschauung bringen.<sup>1</sup> Dieselbe Erklärung des Namens scheint der Angabe der äthiopischen Alexanderlegende<sup>2</sup> zugrunde zu liegen und sie schimmert auch in der muhammedanischen Vorstellung durch, nach welcher Chadhir in grüne Gewänder gekleidet ist.<sup>3</sup>

Viel schwerer wiegt das historische Argument<sup>4</sup>, das sich gegen die unmittelbare Ableitung einer muhammedanischen, dazu noch einer so frühen muhammedanischen Vorstellung aus einer griechischen Sage geltend machen läßt. Es ist kaum zulässig, daß man Chadhir schlecht und recht für Glaukos erklärt<sup>5</sup> oder den Namen des einen als eine „Übersetzung“ oder gar eine „sachgemäße Übersetzung“ des Namens des andern betrachtet.<sup>6</sup> Wohl aber lösen sich die Schwierigkeiten, wenn

<sup>1</sup> Gaedechens p. 79: „zottige Brust, besetzt mit Moos und Meer-tang“; p. 167: „denn da Glaukos fischschwänzig wurde, wie Schriftsteller und Bildwerke ihn fast durchgängig schildern, sein Leib mit Muscheln und Seetang bewachsen, so ist sein Aufenthalt ohne Zweifel im Meere zu denken“. Vgl. auch pp. 212, 216.

<sup>2</sup> Unten S. 226.

<sup>3</sup> Ta'labī p. 127, 1; 1001 Nacht (ed. Būlāq II, 14; 304<sup>te</sup> Nacht); Lane *Arabian Nights* (1865) I, 20, Anmerkung. Nach einigen soll gar sein Name von den grünen Gewändern herkommen (Lane, ibidem). Nach einer anderen Vorstellung, die nicht hierher gehört, trägt Chadhir weiße Kleider. — Mit der äußeren Erscheinung des Glaukos mag die Beobachtung Sa'id b. Ġubeirs zusammenhängen (Buchārī III 279 in der Version Ja'lās, oben S. 79; Muslim IX 242f. in der Version des Abū Ishāq, oben S. 81f.), daß Chadhir „musaġġan bi-taūbihi“ „in sein Gewand eingehüllt“ war, vgl. Vollers im *Archiv für Religionswissenschaft* XII p. 246. — Auch die oben S. 111 vorl. Z. zitierte Namensklärung mag Ähnliches andeuten.

<sup>4</sup> Vgl. Vollers a. a. O. p. 282.

<sup>5</sup> Clermont-Ganneau a. a. O. p. 31 ff.

<sup>6</sup> Dyroff *Zeitschr. f. Assyr.* VII, 327.

man das Ergebnis der vorstehenden Untersuchungen in Betracht zieht, nach welchem die Syrer die Hauptvermittler der Lebensquellsage waren. Die syrische Form der Lebensquellsage bildet die Brücke, die nicht nur die Lebensquellsage des Pseudokallisthenes, sondern auch die Glaukoslegende mit der muhammedanischen Chadhirvorstellung verbindet. Unter den zahlreichen Gestalten der syrischen Lebensquellsage, die unter dem direkten Einfluß der hellenischen Sagenwelt stand, mag es auch solche gegeben haben, in denen der Koch Alexanders mit den Zügen seines Leidensgenossen Glaukos ausgestattet erschien. In einer dieser Versionen war vielleicht der Koch Alexanders, passenderweise, wie wir oben<sup>1</sup> sahen, als „der Grüne“ charakterisiert, und von den Syrern ist diese heidnische Figur des Glaukos-Andreas zu den Muhammedanern gedrunken, um Namen und Gestalt des Chadhir zu erzeugen und kurz darauf in dem Strudel der theologischen Spekulationen des Islams zu verschwinden.

Doch wie sich auch der Name des Chadhir zu dem des Glaukos verhalten mag, unzweifelhaft ist es, daß die Gestalt Chadhirs Züge enthält, die mit Sicherheit auf Glaukos hinweisen. Nirgends tritt dieser merkwürdige Zusammenhang frappanter hervor als in der Umwandlung, die die muhammedanische Chadhirvorstellung im Norden Indiens, der schon früh der Waffengewalt des Islams unterlag, — erfahren hat, eine Umwandlung, die zugleich die wunderbare Lebensfähigkeit mythologischer Motive grell illustriert. Denn im Norden Indiens<sup>2</sup> ist Chadhir, — „Chwāḡa Chisr“ („Herr Chidhr“), wie er von den Muhammedanern, oder „Rāḡa Kidār“, wie er von den Hindus tituliert wird, — schlecht

<sup>1</sup> S. 115f.

<sup>2</sup> Die folgenden Daten entnehme ich W. Crooke *The popular religion and folk-lore of Northern India*, London, 1896, Band I, p. 47—48.

und recht eine Wassergottheit geworden oder, richtiger, — geblieben. Genau so wie Glaukos, ist Chadhir in Bengalen „die Schutzgottheit der Schiffer, die ihn anrufen, um ihre Schiffe vor dem Zusammenbrechen und Versinken zu bewahren, oder um ihnen den Weg zu zeigen, wenn sie denselben verloren haben“.<sup>1</sup> Als sein Gefährte wird ein Fisch angesehen, der über den Türen von Muhammedanern und Hindus gemalt wird und der auch das Wappen des früheren Königshauses von Oudh bildete.<sup>2</sup> Im Zusammenhang mit dem Chadhirkultus ist es üblich, ein Schiffchen in einem Flusse oder Wasserbehälter vom Stapel zu lassen oder ein winziges, mit Gras überdecktes Floß, auf dem ein Licht angezündet wird, im Dorfteich in Bewegung zu setzen. An die Haarlocke, die dem Glaukos als Opfer besonders willkommen ist<sup>3</sup>, erinnert die bei den Muhammedanern übliche Sitte, bei dem ersten Haarabnehmen eines Jungen ein Gebet an Chadhir zu richten, eine Sitte, die sich sogar bei den eingeborenen Juden in Bombay und Umgegend erhalten zu haben scheint.<sup>4</sup> Mag auch einzelnes im indischen Chadhirbild sich aus anderen Vorstellungskreisen ableiten lassen; als Ganzes

<sup>1</sup> Auch die Seeleute von Beirut in Syrien rufen noch heute, wenn ein Sturm im Anzug ist: „Jā Chidhr!“, Clermont-Ganneau a. a. O. p. 33, Anm. 2. Freilich, für sich allein betrachtet, könnte letzteres allgemein die Hilfsbereitschaft Chadhirs ausdrücken. „Unser ‘zu Hilfe kommen’ wird im Türkischen auch ausgedrückt: ‘wie ein Chizr kommen’“ (Vollers a. a. O. p. 272, Anm. 1).

<sup>2</sup> Der Fisch kann natürlich sowohl von der Glaukoslegende als auch von der Lebensquellsage herrühren.

<sup>3</sup> Gaedeckens p. 185; Roscher p. 1679.

<sup>4</sup> Vgl. den Reisenden Jakob Saphir, der um 1870 Indien besuchte, in seinem Reisewerke *Eben Saphir II* (Mainz 1874) 47<sup>a</sup>: Die sogenannten Bene Israel, von denen dort die Rede ist, lassen ihren Kindern nicht vor dem vierten oder fünften Lebensjahr das Haar abnehmen. „Der Tag, an dem das Haar zuerst geschoren wird, gilt als Fest- und Freudentag, gleich dem Tage, an dem sie in den heiligen Bund (Abrahams) aufgenommen werden.“ Die Sitte, die Saphir ausführlich beschreibt, wird von ihm als „uralt“ bezeichnet. Die Bene Israel haben sich auch in vielen anderen Dingen den Eingeborenen assimiliert.



ist es ohne Zweifel ein Abklatsch der Glaukosfigur, der al-Chadhir auch seinen Namen verdankt.

Dieser Zusammenhang mit Glaukos tritt im Zentrum des Islams, wo die heidnischen Elemente früh abgestoßen wurden, gänzlich zurück. Indessen zeigt sich auch hier der ursprüngliche Charakter al-Chadhirs als Seedämon in der Vorstellung, die ihn als einen Schutzgeist der See erscheinen läßt, — eine Vorstellung, die im gesamten Bereiche des Islams herrschend geworden ist.

Diese intime Beziehung Chadhirs zum Meere und den Meerfahrern tritt bereits im Ḥadīth hervor, obschon Chadhir hier mit dem frommen Knecht des Korans (18, 64) identifiziert und infolgedessen in einen Gottesmann verwandelt worden war. In der Fortsetzung des Berichtes des Saʿīd b. Ġubeir über die Lebensquellepisode, den Sufjān b. ʿUjeina nach ʿAmr b. Dīnār überliefert<sup>1</sup>, heißt es: „Als sie beide (d. h. Moses und Chadhir) am Meere<sup>2</sup> zu wandern begannen, da fuhr an ihnen ein Schiff vorbei. Sie sprachen sie (die Schiffsleute) an, damit die letzteren sie beförderten.<sup>3</sup> Diese aber erkannten al-Chadhir und beförderten ihn ohne Fahrgeld.“<sup>4</sup> In etwas anderer Wen-

<sup>1</sup> Buchārī II 355, III 277, 281; Muslim IX 234 ff.; Ṭabarī I 417 f. Vgl. oben S. 73 ff.

<sup>2</sup> Daß sie am Meere wanderten, war bereits durch den Koran nahegelegt, der den Schauplatz ebenfalls nach dem Meere verlegt.

<sup>3</sup> Deutlicher bei Ṭabarī, I 425 in al-Ḥakam b. ʿUteibas Version des Saʿīdschen Berichtes: „sie (beide) begegneten allerlei Volk, indem sie jemand suchten, der sie befördern sollte, bis schließlich ein Schiff an ihnen vorbeifuhr . . . Da ersuchten sie beide die auf demselben befindlichen Leute sie zu befördern“.

<sup>4</sup> Buchārī III 278, 1. Bei Ṭaʿlabī 127, 13, wo diese Tradition zitiert ist, ist dreimal der Dual statt des Plurals zu lesen. Bei Buchārī, II 356 und Ṭabarī, I 418, 8 scheint mir die Tradition etwas poliert zu sein: „Da stieß er (Chadhir) plötzlich auf einen Kapitän in einem Schiffe. Dieser aber erkannte al-Chadhir und beförderte ihn ohne Fahrgeld.“ In allen bisher zitierten Versionen wird „Fahrgeld“ durch „naul“ (= *ναῦλον*) ausgedrückt (vgl. Vollers a. a. O. p. 245). Siehe dagegen unten S. 119, Anm. 4.

dung wird dies in Ja'īlās Version des Sa'īdschen Berichtes<sup>1</sup> ausgedrückt: „sie bestiegen beide ein Schiff und fanden kleine Küstenbote, die die Leute von dem einen Ufer nach dem andern hinüberführten. Sie erkannten ihn und sprachen: (hier ist) der fromme Gottesknecht! — wir fragten Sa'īd b. Ġubeir: (ist damit) Chadhir<sup>2</sup> (gemeint)? Er sagte: jawohl!<sup>3</sup> — wir werden ihn ohne Zahlung<sup>4</sup> befördern.“ In dieser Eigenschaft als Vorgesetzter der See<sup>5</sup> wird Chadhir seinem prophetischem Zwillingsbruder Elias entgegengesetzt, der, unter dem Einfluß einer alten jüdischen Vorstellung<sup>6</sup>, als Schutzengel der Wüsten und Einöden, sodann auch des Festlandes erscheint. So erklärt eine auf den berühmten al-Ḥasan al-Baṣrī (starb 110<sup>h</sup>) zurückgehende Tradition<sup>7</sup>, daß Gott „Iljās über die Wüsten, al-Chadhir aber über die Meere eingesetzt hat“. Ähnlich überliefert al-Ḥārīt b. Usāma (starb 282/895) in seinem Traditionswerk<sup>8</sup>, „daß al-Chadhir auf dem Meere und Elisa<sup>9</sup> auf dem Festland sich befindet“.<sup>10</sup> „Zwei (ewiglebende Propheten) gibt es auf Erden: al-Chadhir und Iljās. Was al-Chadhir betrifft, so

<sup>1</sup> Buchārī III 278 f. oben S. 79.

<sup>2</sup> Ohne Artikel. Vgl. oben S. 91, Anm. 10.

<sup>3</sup> Der eingeschobene Satz rührt, wie Ibn Ḥaġar in seinem Kommentar zur Stelle richtig bemerkt, von Ja'lā her. Man sieht, daß damals die Identität des frommen Knechtes mit Chadhir noch nicht für ausgemacht galt. Vgl. auch oben S. 88, Anm. 1.

<sup>4</sup> „bi-aġrin“. „aġrun“ steht hier, wie Ibn Ḥaġar (auch Qaṣṭellānī) zur Stelle bemerkt, für „uġratun“. Es ist wohl das aramäische „agrā“. Ob dies auf Ja'lā, der aus dem 'Irāq (Baṣra) stammte, zurückgeht, ist schwer zu sagen. Der Mekkaner 'Amr b. Dīnār gebraucht „naul“.

<sup>5</sup> Arabisch „mukallaf fi'l-bahr“

<sup>6</sup> Vgl. Pirqe Aboth, Kap. 6; im babylonischen Talmud Berachoth 3<sup>a</sup>, Sanhedrin 98<sup>a</sup>. Siehe die Bemerkung in meiner Abhandlung *The Heterodoxies of the Shiites* II p. 48.

<sup>7</sup> Zitiert bei Ibn Ḥaġar *Iṣāba* I 889.

<sup>8</sup> Vgl. über dasselbe Goldziher *Muhammedanische Studien* II 228.

<sup>9</sup> Elisa steht hier, wie sonst oft, für Elias, weil Chadhir häufig mit letzterem identifiziert wird. Vgl. Appendix A, unten S. 256.

<sup>10</sup> Zitiert bei Ibn Ḥaġar ibidem 889 f.

ist er auf dem Meere. Was aber seinen Genossen betrifft, so ist er auf dem Festlande.“<sup>1</sup> „Was al-Chadhir anlangt, so ist er der Schutzengel des Meeres, und, wenn jemand den Tod im Wasser findet, wäscht al-Chadhir seine Leiche und spricht das Totengebet über ihn. Elias dagegen ist der Schutzengel der Wüsten.“<sup>2</sup> „Al-Chadhir umkreist die Meere, indem er den Irrenden den Weg zeigt, während Iljās die Berge<sup>3</sup> umkreist, diejenigen zurechtweisend, die von einem Ġūl (Irrgeist) in die Irre geführt wurden.“<sup>4</sup> Ein Seefahrer, der sich auf dem Wege zwischen Indien und China befindet, wird von zwei auf den Meereswellen einherreitenden Männern besucht, von denen der eine sich als Elias offenbart, während der andere, der al-Chadhir ist, als „der über die Meeresinseln gesetzte Engel“ vorgestellt wird.<sup>5</sup> Als Schutzherr des Meeres beherrscht al-Chadhir die Seetiere und kontrolliert die Winde.<sup>6</sup> Er schreitet auf dem Rücken des Meeres einher<sup>7</sup> und wird „Durchwater der Meere“ titulierte.<sup>8</sup> Sein Aufenthaltsort ist eine Insel im Meere, auf der er Gott anbetet<sup>9</sup> und auf der ihn auch Moses zuerst findet.<sup>10</sup> Sein Kultus

<sup>1</sup> Ibidem 890 aus Ibn Šāhīn (starb 385<sup>h</sup>). — Ebenso Dijārbekrī *Ta'rīḥ al-ḥamīs* I 107 (aus Zamahšārīs [starb 538/1143] *Rabī' al-abrār*): „Iljās ist auf dem Festlande, al-Chadhir auf dem Meere“.

<sup>2</sup> In der persischen Version Ṭabarīs, übersetzt von Zotenberg I 374. Die Version wurde im 10. Jahrhundert angefertigt.

<sup>3</sup> Ob wohl der Urheber dieser Anschauung in einer gebirgigen Gegend wohnte? Sie erinnert an Kale als Dämon der Berge (oben S. 14, Anm. 7).

<sup>4</sup> Sibṭ Ibn al-Ġauzī (unten S. 319) fol. 124<sup>b</sup>. Vgl. Lane *Arabian Nights* I (1865), p. 20. Sibṭ Ibn al-Ġauzī gibt als seine Quelle Wabḥ b. Munabbih's Buch *al-Mubtada* an.

<sup>5</sup> Abū'l-Faṭḥ fol. 125<sup>a</sup>, aus der Schrift *Manūqib al-Imām Aḥmad*.

<sup>6</sup> Ibn Haḡar 890 aus 'Uqailī (starb 322<sup>h</sup>), angeblich auf Ka'b zurückgehend.

<sup>7</sup> Abū'l-Faṭḥ fol. 127<sup>b</sup>. Vgl. die Darstellung 'Omāras unten S. 136 und 145.

<sup>8</sup> Curtiss *Ursemitische Religion* 111.

<sup>9</sup> Kisā'ī, oben S. 94. Abū'l-Faṭḥ fol. 125<sup>b</sup>. Auch sonst häufig.

<sup>10</sup> Mehrfach in den oben zitierten Traditionen. S. auch unten bei Sūrī S. 183 und sonst.

ist auf der ganzen Ausdehnung der syrischen Küste verbreitet, an der zahlreiche Heiligtümer seinen Namen tragen.<sup>1</sup> Daher wird Chadhir als al-Baḥrī „der Seeische“ bezeichnet, während sein Genosse Elias al-Barrī „der Festländische“ titulierte wird.<sup>2</sup>

Wie tief diese Vorstellung von Chadhir in die islamischen Kreise eingedrungen ist, kann man aus der Tatsache ersehen, daß sie sich selbst dem Ḥadīth gegenüber zu behaupten vermocht hat. Ein auf Muhammed zurückgeführter Ausspruch

<sup>1</sup> Clermont-Ganneau a. a. O. p. 34, Anm. 3.

<sup>2</sup> Ibn Ḥaḡar I 903, 7, im Namen des Ibn Ğureiğ (starb 150<sup>h</sup>); Abū'l-Faṭḥ fol. 123<sup>a</sup>. [Die Handschrift ist hier falsch gebunden: 123<sup>a</sup> gehört nach 117<sup>b</sup>, während 118<sup>a</sup> hinter 125<sup>b</sup> folgen sollte]. — Im Gegensatz zu allen eben angeführten Stellen stehen die folgenden zwei Zitate des Abū'l-Faṭḥ, die jedoch höchstwahrscheinlich tendenziös sind. Als Elias und Chadhir, so heißt es dort, welche 4000 Jahre auf die Offenbarung der Eröffnungssure des Korans gewartet hatten, nunmehr, da sie dieselbe aus dem Munde Muhammeds vernommen, zu sterben wünschten, hielt ihnen Muhammed entgegen: يا خضر عليك ان تُعِين اُمَّتِي فِي الْمَغَاوِرِ وَالْيَاسِ عَلَيَّكَ اَنْ تُعِينِ „o Chadhir! Dir liegt es ob, meiner Gemeinde in den Einöden behilflich zu sein, und dir, o Iljās, liegt es ob, meiner Gemeinde auf den Meeren behilflich zu sein“, *ib.* fol. 118<sup>b</sup>, aus dem Werke *Kitāb baḡyat al-anwār* des Abū'r-Rabī' Suleimān b. Dāwūd لسقسيبي (sic). Ebenso heißt es (fol. 121<sup>b</sup>) im Namen des Scheichs 'Īsa

„al-Chadhir ist über das Trockene gesetzt, Iljās dagegen über das Meer und dessen Inseln“. Doch verrät sich diese Tendenz, den unter den Šūfis besonders populären Chadhir gegen Elias auszuspielen, in den Worten: وهو اشتهر من الياس

„er (Chadhir) ist bekannter als Elias und kommt häufiger mit den Frommen zusammen“. — Zahlreiche Reflexe des maritimen Charakters Chadhirs finden sich in den Darstellungen der Lebensquellsage, die wir im zweiten Teile zitieren werden. — Aus diesem Zusammenhang Chadhirs mit dem Meere dürfte es sich auch erklären, daß er derjenige ist, der von einem Engel Aufschluß über Ebbe und Flut erhält, Muqaddasī ed. de Goeje p. 12 (angeblich von Ka'b).

lautet: „Am Beginn des (zweiten) Jahrhunderts (der Hiğra) wird keiner von denen, die sich heute auf der Erde befinden, am Leben sein“.<sup>1</sup> Dieser als wohlbekannt<sup>2</sup> bezeichnete Ḥadīth ist ohne Zweifel aus Opposition gegen den, insbesondere unter den Mystikern<sup>3</sup>, überhandnehmenden Glauben an die Fortdauer Chadhirs entstanden, gegen welchen hervorragende muhammedanische Autoritäten auch offen protestierten.<sup>4</sup> Da sich jedoch die Erfinder jenes Ḥadīth unvorsichtigerweise verklausulierten, indem sie das ewige Leben nur denen absprachen, die sich auf der Erde befinden, so haben sie ihren Zweck verfehlt. Denn die Chadhirgläubigen durften ihnen mit Recht entgegen-

---

<sup>1</sup> على رأس مائة سنة لا يبقى على الأرض ممن هو عليها أحد<sup>s</sup>. Über diesen kanonischen Ḥadīth und dessen verschiedene Rezensionen siehe Ibn Ḥağar I 892 und 896 (vgl. Damīrī s. v. ḥūt Mūsa). In abweichender Form bei Abū'l-Faṭḥ fol. 136<sup>a</sup>: سنة مائة بعد لا يبقى على وجه الأرض بعد مائة سنة: „nach hundert Jahren wird kein einziger auf der Erde mehr am Leben sein, der sich heute auf ihr befindet.“<sup>s</sup>

<sup>2</sup> Abū'l-Faṭḥ, ibidem.

<sup>3</sup> Der Chadhirglaube ist besonders unter den Šūfis gang und gäbe, vgl. *The Heterodoxies of the Shiites* I 46. Siehe Nawawī *Tahdīb* p. 229, 9, Ibn Ḥağar I 891, 9 und sonst oft.

<sup>4</sup> Vgl. die bei Ibn Ḥağar I 895ff. (im Kapitel „Von denen, die da glauben, daß Chadhir tot ist“) und im Tāğ al-'arūs III 187 zitierten Autoritäten. — Es gab auch andere gegen den Chadhirglauben gerichtete Ḥadīthe, vgl. Ibn Ḥağar ibidem. So sucht Ša'rānī (starb 973/1565), der mit Chadhir häufige Zusammenkünfte zu haben behauptete, in seinem *Laṭā'if al-minan* (Kairo 1903) I, p. 86, den Ḥadīth لو كان

الخضر حياً لزارني „wäre Chadhir am Leben, so würde er mich (den Propheten) besuchen“, zurückzuweisen. Auch Abū'l-Faṭḥ (fol. 136<sup>a</sup>) spielt auf solche Ḥadīthe an. Es gab natürlich ebenso zahlreiche Ḥadīthe zugunsten Chadhirs. Im Namen des Ibrāhīm at-Teimī (starb 92<sup>h</sup>) wird erzählt, daß er den Propheten im Traume gesehen und von ihm folgenden Ausspruch vernommen habe: كلما يُحكى عن الخضر حق<sup>s</sup> „alles, was von Chadhir erzählt wird, ist wahr“ (Sibt Ibn al-Ğauzī unten S. 322, 5, zitiert von Abū'l-Faṭḥ fol. 124<sup>b</sup> unten).



halten, daß Chadhir sich nicht auf der Erde, sondern auf dem Meere befinde.<sup>1</sup>

## B. Die muhammedanischen Chadhirversionen

Wir geben im folgenden eine Reihe muhammedanischer Versionen wieder, in denen Chadhir in innigstem Zusammenhang mit Dū'l-qarnein-Alexander in Erscheinung tritt. Wir werden auf die literarhistorische Bedeutung dieser Versionen und deren Stellung in der Entwicklung der Chadhirlegende bei deren Einzelbehandlung zurückkommen. Hier wollen wir lediglich der Orientierung halber kurz die Merkmale andeuten, die die folgenden Darstellungen von den im Koran und im Hadith enthaltenen und im vorhergehenden behandelten Fassungen der Sage unterscheiden.

Zunächst sind die im folgenden reproduzierten Legenden, sofern sie sich auf den Koran berufen, als Illustrationen der koranischen Dū'l-qarnein-Episode (Sure 18, 82—98) gedacht, während die Versionen des Hadith die Lebensquellepisode (Sure 18, 59—81) zum Ausgangspunkt nehmen.

Viel wichtiger und eng damit verknüpft ist die Tatsache, daß die Chadhirlegende in den folgenden Versionen als integrierender Bestandteil der Alexandersage erscheint, während sie im Hadith, infolge der Identifikation Chadhirs mit dem Gottesknecht in Koran 18, 64<sup>2</sup>, von der Alexanderlegende vollkommen losgelöst ist und lediglich in einigen schwachen und nur für das bewaffnete Auge der Wissenschaft erkennbaren Spuren den ursprünglichen Zusammenhang erraten läßt. Dieser Gegensatz tritt vor allem in der Behandlung der eigentlichen Lebensquellsage hervor. Während im Hadith und in

<sup>1</sup> Abū'l-Fāth fol. 125<sup>a</sup> ويتأولون الحديث على أنه كان على البحر لا

فاجابوا عنه وعن أمثاله بأنه كان على وجه <sup>a</sup> 136 fol. على الأرض, ebenso fol. 136<sup>a</sup> البحر. Über den „seeischen“ Charakter Chadhirs vgl. auch S. 305.

<sup>2</sup> Oben S. 68 f.

den von ihm abhängigen Legendenwerken, infolge der von Muhammed begangenen Verwechslung<sup>1</sup>, Moses und sein Diener Josua als Helden der Sage figurieren, Chadhir dagegen, der als das Reiseziel aufgefaßt wird<sup>2</sup>, beiseite geschoben wird, treten in den folgenden Erzählungen Chadhir und Dū'l-qarnein-Alexander mit vollem Applomb als *dramatis personae* auf. So sehr die folgenden Versionen im einzelnen wie im großen auseinandergehen, so stimmen sie doch alle darin überein, daß sie Chadhir aus dem Lebensquell trinken lassen und diese Tatsache einmütig in den Vordergrund rücken. Dadurch war natürlich ein Gegensatz gegen den Ḥadīth und in gewissem Sinne auch gegen den Koran geschaffen. Dieser Gegensatz wird dadurch harmonisiert, daß die typischen Merkmale der Lebensquellepisode, die in der Darstellung des Korans und des Ḥadīth hervortreten, namentlich aber der ominöse Fisch, eliminiert werden. Daß aber nichtsdestoweniger der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Chadhir und dem Lebensquell in Erinnerung blieb, geht aus der Tatsache hervor, daß in einigen Versionen trotz dieses offenbaren Gegensatzes Chadhir nicht nur mit dem Lebensquell, sondern auch mit dem Fisch in Verbindung gebracht wird.<sup>3</sup>

Endlich tritt der Gegensatz zwischen dem Ḥadīth und den folgenden Erzählungen auch äußerlich in der Verschiedenheit ihres Umfangs hervor. Während in der Tradition die Chadhirlegende, vom Nährboden der Alexandersage losgerissen, naturgemäß verdorrt und zu einigen verworrenen bruchstückartigen Reminiszenzen zusammenschrumpft, tritt uns in den folgenden Schilderungen diese Legende, ihren innigen Anschluß an die Alexandersage, aus der sie emporgewachsen ist, aufrechterhaltend, in üppiger Entfaltung entgegen und nimmt, häufig auf Kosten der Mutterlegende, immer größere Dimensionen an.

Die im folgenden dargebotene Übersicht über die verschiedenen Formen der mit der Alexandersage alliierten Chadhir-

<sup>1</sup> S. 63.<sup>2</sup> S. 69 oben.<sup>3</sup> Unten S. 128; S. 187 f.

legende kann weder auf eine erschöpfende, noch auf eine systematische Behandlung des Gegenstandes Anspruch erheben. Die erstere ist auf dem unermeßlichen Gebiet der Alexandersage eine Unmöglichkeit. Die letztere ist so lange unerreichbar, als uns jene Form der Alexandersage, mit der die Chadhirlegende unzertrennlich verknüpft ist, in ihrer literarhistorischen Entwicklung bei den Muhammedanern völlig unbekannt ist.<sup>1</sup> Wir müssen uns daher im folgenden darauf beschränken, die verschiedenen Fassungen der Sage, soweit sie uns bekannt geworden sind, ohne Rücksicht auf deren chronologische und literarhistorische Reihenfolge, die sich zurzeit nur schwer feststellen läßt, als Typen derselben vorzuführen. Die Fäden, die sie miteinander genetisch verknüpfen, und die allgemeinen Umrisse, die die Hauptetappen im Werdegang der Legende markieren, sollen im Schlußabschnitt kurz angedeutet werden.

### 1. Ibn Bābūje

Ich führe zunächst eine Version der Chadhirlegende vor, der ich trotz ihrer Kürze den Vortritt lasse, weil sie den ursprünglichen Zusammenhang Chadhirs mit der Lebensquellsage, wie er oben verflochten wurde, klar und unmißverständlich zum Ausdruck bringt. Die in Rede stehende Version findet sich in einem handschriftlichen Werke des persischen Theologen Muhammed b. 'Alī Ibn Bābūje (starb 381/991)<sup>2</sup>, in welchem dieser berühmte schiitische Dogmatiker die Unsichtbarkeit und

<sup>1</sup> Auch Nöldeke in seinen *Beiträgen zum Alexanderroman* beschränkt sich auf die arabischen Historiker, die, wie er nachweist (S. 34 ff.), der  $\alpha$ -Rezension des Pseudokallisthenes folgen, also die Lebensquellepisode, in der die Chadhirlegende wurzelt, fast gänzlich beiseite lassen. Vgl. unten S. 231.

<sup>2</sup> Über Ibn Bābūje (oder Bābaweh) vgl. Brockelmann *Geschichte der arabischen Litteratur* I 187. Über sein hier zitiertes Werk *Ikmāl ad-dīn wa-itmām an-ni'ma* (so richtig nach Goldziher *Kitāb al-Mu'amarin* p. LXV Anm. 1) siehe Ahlwardts Berliner Katalog Nr. 2721. Ich zitiere im folgenden nach dem Berliner Kodex. Über die Veranlassung zu diesem Werke vgl. Ahlwardt *ibidem* und Goldziher *ibidem* p. LXIV f.

Fortexistenz Chadhirs mit großem Nachdruck als Argument für den Glauben an den ebenfalls unsichtbaren Mahdī der Schiiten verwendet.<sup>1</sup> Die Legende wird vermitteltst einer sechsgliedrigen Kette von Gewährsmännern<sup>2</sup>, von denen sich jedoch nur zwei identifizieren lassen, auf einen gewissen ‘Abdallah b. Suleimān zurückgeführt. Über diesen ‘Abdallah konnte ich nichts weiteres feststellen, doch dürfte er, wenn nicht alles trügt, am Anfang des zweiten Jahrhunderts der Hiğra gelebt haben.<sup>3</sup> Seine Belesenheit in den „göttlichen Schriften“ wird besonders hervorgehoben.<sup>4</sup> Ich gebe ‘Abdallahs Version, die einige wichtige Details enthält, in wörtlicher Übersetzung wieder.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Charakteristisch für diese Tendenz ist die folgende Äußerung unseres Autors (*Ikmāl ad-dīn* fol. 174<sup>a</sup>, im Auszug bei Goldziher *ibidem* p. LXV Anm. 4): „Die meisten unserer Gegner (d. h. die Sunniten) geben uns die Geschichte Chadhirs zu und glauben daran, daß er, obwohl den Blicken entzogen, dennoch am Leben sei, und daß er, wo immer er auch erwähnt werde, sich einstelle; auch leugnen sie nicht seine Langlebigkeit noch interpretieren sie seine Geschichte gemäß ihrem Verstande. Trotzdem verwerfen sie die Existenz des sich Erhebenden (des Mahdī) und seine Langlebigkeit in der Verborgenheit“. Vgl. auch *Heterodoxies of the Shiites* II 47 Z. 38 und Šahrastānī (unten S. 136, Anm. 2).

<sup>2</sup> Muhammed b. Ibrāhīm b. Ishāq, ‘Abd al-‘Azīz b. Jahjā aus Baṣra (starb 332<sup>h</sup>, Tūsī *List of Shī‘ah books* p. 183), Muhammed b. ‘Atījjā, ‘Abdallah b. Sa’d aus Baṣra, Hišām b. Ġa’far, Ḥammād (wohl Ḥammād b. Salma aus Baṣra, starb 167<sup>h</sup>, *Huffaḏ* V 39), ‘Abdallah b. Suleimān.

<sup>3</sup> Falls die Lebenszeit seines unmittelbaren Gewährsmannes Ḥammād (s. vorherg. Anm.) richtig angesetzt ist.

<sup>4</sup> Vgl. den Anfang seines Berichtes. Später (fol. 174<sup>b</sup>) wird ‘Abdallah nochmals mit derselben Isnādkette zitiert, wobei hinzugefügt wird

وكان قارئاً في الكتب „er war in den (göttlichen) Schriften belesen“. ‘Abdallah erzählt sodann, indem er sich auf die Gottesschriften beruft

(قُرأت في كتب الله), wie Alexander, der aus Alexandrien stammte und später Dūl-qarnein genannt wurde, sich samt seinem Volke zum Islam bekehrte und eine gewaltige Moschee baute. Diese „Gottesschriften“ dürften nichts anderes als Heiligengeschichten gewesen sein, zu denen auch die muslimisch zugestutzte Alexanderlegende gezählt wurde.

<sup>5</sup> Vgl. die Textbeilagen unten S. 307f.

„Ich las in einer der göttlichen Schriften<sup>1</sup>, daß Dū'l-garnein ein frommer Gottesknecht war, den Gott zwar nicht zum Propheten, wohl aber zum Beweis für seine Diener machte.<sup>2</sup> Er verlieh ihm Gewalt über die Erde und gewährte ihm Zugang zu jeder Sache.<sup>3</sup> Einst wurde ihm der Lebensquell beschrieben<sup>4</sup>, indem man ihm sagte, daß derjenige, der einen Trunk aus ihm getan<sup>5</sup>, nicht sterben könne, bis daß er den Weckruf<sup>6</sup> vernehme. Hierauf zog er aus, um ihn zu suchen, und gelangte endlich an einen Ort, in dem sich dreihundertundsechzig Quellen befanden.<sup>7</sup> Er gab Chadhir, der seine Vorhut befehligte<sup>8</sup> und ihm von allen Menschen am teuersten war<sup>9</sup>, sowie einem jeden seiner Begleiter einen gesalzenen Fisch, indem er zu ihnen sprach: „Möge ein jeder von euch seinen Fisch neben jedweder Quelle waschen!“<sup>10</sup> Sie be-

<sup>1</sup> Vgl. S. 126, Anm. 4.

<sup>2</sup> Dieselben Worte werden später (fol. 174<sup>b</sup>) im Namen des Ġābir b. 'Abdallāh al-Anṣārī nach dem Propheten zitiert. Der Ausdruck „ḥuġġa“ wird hier wohl im schiitischen Sinne gebraucht. Ibn Bābūje selber (fol. 174<sup>a</sup>) gebraucht diese Bezeichnung vom Mahdī und zieht eine Parallele zwischen ihm und Alexander (fol. 174<sup>b</sup> = Goldziher *ibidem* p. LXV Anm. 4). <sup>3</sup> Nach Koran 18, 83.

<sup>4</sup> Ob auf Befragen, wird nicht gesagt. <sup>5</sup> Vgl. unten S. 220, Anm. 9.

<sup>6</sup> Des jüngsten Gerichts. Ebenso sagt al-Ḥasan al-Baṣrī (zitiert bei Ibn Ḥaġar *Iṣāba* I 889) **وَقَدْ أُعْطِيَ الْخُلْدُ فِي الدُّنْيَا إِلَى الصِّحَّةِ** „ihnen beiden (Elias und Chadhir) wurde Unsterblichkeit auf Erden gewährt bis zum ersten Weckruf“. Dieselbe Anschauung wird allgemein vorausgesetzt.

<sup>7</sup> Hier sind wohl zwei Motive zusammengefloßen. Die Gegend, in der das Lebenswasser sich befindet, hatte viele Quellen, so daß die Auffindung des Lebensquells schwierig war (Pseudokallisthenes, oben S. 28, syrische Homilie, oben S. 54). Andererseits denkt 'Abdallāh b. Suleimān wohl an die Schlammquelle, in die die Sonne täglich hineinfällt (Koran 18, 84) und die in der späteren Sage zu 360 Quellen anwächst (unten S. 139). <sup>8</sup> Vgl. Index B s. v. Chadhir.

<sup>9</sup> Dies spielt wohl auf Chadhirs Verwandtschaftsverhältnis zu Alexander an, vgl. unten S. 238.

<sup>10</sup> Klingt stark an die Homilie an (oben S. 54f.). Neu ist der Zug, daß auch die anderen mit Fischen versehen waren. Zu beachten ist



gaben sich nun auf den Weg. Chadhir begab sich ebenfalls auf den Weg (und gelangte) an eine dieser Quellen. Als er den Fisch ins Wasser getaucht hatte, wurde dieser lebendig und sprang ins Wasser.<sup>1</sup> Als Chadhir dies sah, da wußte er, daß er sich des Lebenswassers bemächtigt hatte. Er warf seine Kleider ab und stürzte sich ins Wasser hinein, indem er unterzutauchen und zu trinken begann. Ein jeder von ihnen kehrte mit seinem Fische zu Dū'l-qarnein zurück. Chadhir allein kehrte ohne den Fisch zurück und erzählte auf Befragen, was ihm zugestoßen war.<sup>2</sup> Da fragte ihn Dū'l-qarnein: Hast du aus jenem Wasser getrunken? Er antwortete: Jawohl. Da sprach er: Du bist ihr<sup>3</sup> Meister und du bist derjenige, der für diese Quelle erschaffen wurde.<sup>4</sup> Empfange nun die frohe Botschaft von (deiner) Langlebigkeit hier auf Erden und (deiner) gleichzeitigen Verborgenheit vor den Augen der Menschen bis zur Zeit, da in die Posaune gestoßen wird.“<sup>5</sup>

In dieser Erzählung tritt, wie in keiner der im Vorhergehenden oder im Nachfolgenden zitierten arabischen Versionen, der Zusammenhang Chadhirs mit der Lebensquellsage und seine Identität mit dem Koche Alexanders klar und deutlich zutage. Eine Reihe von Einzelheiten, wie die Vielheit der Quellen<sup>6</sup>, die Funktion des Fisches als Kennzeichen, Chadhirs Baden im Lebens-

---

*'inda* „neben“ der Quelle, statt *in* der Quelle. Der Erzähler war sich wohl kaum des ursprünglichen Zusammenhangs bewußt.

<sup>1</sup> Nicht ins Meer, wie Koran 18, 60 und durchweg im Ḥadīth.

<sup>2</sup> Geht vielleicht auf Pseudokallisthenes (oben § 30 und § 31 Anfang) zurück. Die anderen zeigen die im Dunkeln aufgelesenen Edelsteine vor; Andreas (Chadhir) hat nichts vorzuzeigen.

<sup>3</sup> صاحبها. Das Femininum bezieht sich auf عين, das nicht vorher, aber unmittelbar nachher steht.

<sup>4</sup> Nur einer kann aus dem Lebensquell trinken; dies wird sehr häufig hervorgehoben, vgl. Weil *Biblische Legenden der Muselmänner* S. 94 und unten S. 141.

<sup>5</sup> Hier folgt noch allerlei über Chadhir, das jedoch nicht zu unserem Thema gehört. <sup>6</sup> Oben S. 127, Anm. 7.

wasser, weisen entschieden auf eine Verwandtschaft mit der syrischen Homilie hin<sup>1</sup>, während einiges andere, insbesondere das resignierte Verhalten Alexanders, eher im Einklang mit den sonstigen muhammedanischen Darstellungen steht. An eine direkte Entlehnung aus der syrischen Homilie ist sicherlich nicht zu denken. Wohl aber liegt die Vermutung nahe, daß 'Abdallah b. Suleimāns Version, deren Spuren nach Baṣra führen<sup>2</sup>, auf die in christlichen Kreisen verbreiteten Formen der Lebensquellsage zurückgeht, unter denen die syrische Homilie eine so hervorragende Stellung einnimmt.

## 2. 'Omāra

Eine ausführliche Schilderung unseres Propheten im Zusammenhang mit der Alexanderbiographie findet sich in einem handschriftlichen Sammelband des British Museum.<sup>3</sup> Der in Rede stehende Teil der Handschrift, der 83 Oktavblätter zählt, wurde, wie die Nachschrift zu demselben meldet, im Jahre 916<sup>h</sup> (1510/11 n. Chr.) kopiert. Diese Version hat den großen Vorzug, daß sie sehr häufig die Gewährsmänner angibt. Trotzdem ist die Frage der Autorschaft nicht recht klar. Als eigentlicher Berichterstatter figuriert überall ein gewisser 'Omāra, dessen Name stets ohne jede nähere Bezeichnung erscheint und daher keinen sicheren Anhaltspunkt zur Identifikation seines Trägers bietet.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Daß er zugleich vom Lebenswasser trinkt, spricht wiederum gegen die Homilie, vgl. oben S. 29, Anm. 3.

<sup>2</sup> Zwei Gewährsmänner (oben S. 126, Anm. 2) werden ausdrücklich als Baṣrier bezeichnet. Bei einem dritten ist es wahrscheinlich.

<sup>3</sup> Add. 5928. Vgl. de Rieu's *Catalogue* p. 170.

<sup>4</sup> Nur fol. 5\* (unten S. 309, 4) findet sich: *qāla 'Āmir*. Ich weiß nicht recht, ob 'Āmir Schreibfehler für 'Omāra ist. Ganz vereinzelt steht (unten S. 308, 18) *قال ياسر حدثنا عمارة بن زيد عن محمد بن اسحق*. Mit unserem Berichterstatter dürfte jedenfalls der hier genannte 'Omāra nicht identisch sein, da Ibn Ishāq sonst nicht als unmittelbarer, sondern als zweitletzter Gewährsmann unseres 'Omāra erscheint (vgl. unten S. 130, Anm. 3).

Wie aus einer gelegentlichen Notiz hervorgeht<sup>1</sup>, war 'Omāra ein jüngerer Zeitgenosse des bekannten Balcher Exegeten und Traditionariers Muqātil b. Suleimān, der im Jahre 150<sup>h</sup> starb<sup>2</sup>, und lebte somit in der zweiten Hälfte des zweiten muhammedanischen Jahrhunderts. Diese Ansetzung wird von den Isnādketten, deren Glieder sich leider im einzelnen nicht feststellen lassen, im allgemeinen bestätigt.<sup>3</sup> Soweit ich urteilen kann, wird in der Version keine jüngere Autorität als 'Omāra zitiert, noch ist sonst eine Spur jüngeren Ursprungs bemerkbar.

Als das letzte Glied in den Gewährsmännerketten erscheint sehr häufig der unvermeidliche Ibn 'Abbās, während der Prophet im allgemeinen aus dem Spiele bleibt. Daneben nimmt eine hervorragende Rolle al-Ḥasan ein, dessen Name, der stets ohne nähere Bezeichnung erscheint, unzweifelhaft mit dem des hochberühmten baṣrischen Theologen al-Ḥasan al-Baṣrī (starb 110<sup>h</sup>)<sup>4</sup> identisch ist.<sup>5</sup> Mehrfach wird al-Ḥasans Bericht, mit Überspringung der Mittelglieder, einfach durch *qāla'l-Ḥasan* „al-Ḥasan berichtet“ eingeleitet. Auch die berufsmäßigen Legendensammler Ka'b al-aḥbār und Wabb b. Munabbih kommen gelegentlich zu Worte.<sup>6</sup> Als Träger einer unabhängigen und von den anderen unterschiedenen Version

<sup>1</sup> „Ich sprach zu Muqātil b. Suleimān“. Er erkundigt sich bei ihm nach der Bewohnerschaft von Gābarsā und Gābalqā, unten S. 139.

<sup>2</sup> *Mizān* II 499.

<sup>3</sup> Als vorletzte Gewährsmänner 'Omāras figurieren Kalbī (st. 146/763) *passim*, Ibn Ishāq (st. 151/768) fol. 16<sup>a</sup>, Sa'īd b. Abī 'Arūba (st. 156<sup>h</sup>, fol. 5<sup>a</sup>, 12<sup>a</sup>, 24<sup>b</sup>); Sa'īd b. Biṣr (oder Baṣīr, st. 168<sup>h</sup>) fol. 51<sup>a</sup> usw. Von den unmittelbaren Gewährsmännern 'Omāras konnte ich keinen mit absoluter Sicherheit verifizieren.

<sup>4</sup> *Huffāz* III 1.

<sup>5</sup> Ich schließe dies einerseits aus der Tatsache, daß viele von 'Omāra genannte Gewährsmänner Baṣrier sind, andererseits aus der Häufigkeit, mit der al-Ḥasan al-Baṣrī auch sonst als Überlieferer von Alexander- und Chadhirlegenden erscheint. Jeder andere Ḥasan hätte eine nähere Bezeichnung nötig.

<sup>6</sup> Ka'b wird fol. 10<sup>b</sup>, Wabb fol. 58<sup>b</sup> zitiert.

erscheint der hochangesehene fünfte Imam der Schiiten Muhammed b. ‘Alī b. Ḥusein.<sup>1</sup> An einer Stelle<sup>2</sup> wird der Baṣrier Qatāda (starb 117<sup>h</sup>), der sonst vielfach als der Tradent al-Ḥasan al-Baṣrīs figuriert, ohne sonstige Mittelglieder als der Urheber eines Berichtes zitiert. Auch sonst erscheinen vielfach Baṣrier als Tradenten<sup>3</sup>, und die baṣrische Version, die von al-Ḥasan überliefert wird, nimmt allem Anschein nach den Hauptplatz ein. Ob ‘Omāra, der ohne Zweifel mündlicher Überlieferung folgte<sup>4</sup>, daneben noch schriftliche Quellen benutzt hat, läßt sich, trotz der Nennung solch notorischer Schriftsteller wie al-Kalbī oder Ibn Ishāq<sup>5</sup>, nicht mit absoluter Sicherheit entscheiden. Ein ausdrücklicher Hinweis auf ein Schriftwerk findet sich, soweit ich sehen kann, nirgends.

Trotz der vielen Namensangaben läßt ‘Omāras Bericht, der nichts als eine Kompilation ist und offenbar nur als solche gelten will, lediglich eine sehr vage und unsichere Quellscheidung zu. Zunächst wird mehrfach der literarkritische Wert der Isnādketten durch ein in die Mitte der Erzählung eingeschobenes *qāla ‘Omāra* „‘Omāra berichtet“ zunichte gemacht. Sodann läßt sich nicht mehr feststellen, wann die durch ‘Omāra vermittelten Versionen ihre schriftliche Fixierung erhalten haben, da sich ‘Omāra nirgends ausdrücklich auf schriftliche Quellen beruft und auch die von ihm zitierten mündlichen

<sup>1</sup> Muhammed b. ‘Alī, zubenannt al-Bāqir, Vater des hochberühmten sechsten Imams Ġa‘far aṣ-Ṣādiq, starb ca. 114<sup>h</sup> im Alter von 73 Jahren, vgl. *Huff.* IV 14. S. die genealogische Tabelle der Imame in *Heterodoxies of the Shiites* II 160.

<sup>2</sup> Fol. 8<sup>a</sup> قال عبارة فيذكر قتادة في خبره

<sup>3</sup> Zu den Tradenten, deren Abstammung aus Baṣra feststeht, gehören u. a. die fol. 51<sup>a</sup> genannten Abū Ḥudeifa (*Mizān* III 353, Nr. 3058, Datum unbekannt) und sein Gewährsmann Sa‘īd b. Biṣr (*Mizān* I 375 f., st. 168<sup>h</sup>). Auch Sa‘īd b. Abī ‘Arūba (oben S. 130, Anm. 3) war aus Baṣra.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 130, Anm. 1.

<sup>5</sup> Kalbī wird häufig (z. B. fol. 5<sup>a</sup>, 9<sup>b</sup> usw.), Ibn Ishāq fol. 3<sup>b</sup>, 16<sup>a</sup> beide als vorletzte Glieder in den Isnādketten, zitiert.

Überlieferer sich nicht immer nach Zeit und Ort bestimmen lassen. Es ist jedoch klar, daß 'Omāra verschiedene, in ihrem Ursprung und Inhalt weit auseinandergehende, ja einander schnurstracks widersprechende Rezensionen miteinander vereinigt hat, die sich teils mit Zuhilfenahme seiner wenn auch ungenügenden Quellenangaben, teils mit Anwendung der inneren Kritik mit einiger Sicherheit zerlegen lassen.

Was den Bericht selber betrifft, so figuriert in ihm, wie der mutmaßliche Titel der Handschrift<sup>1</sup> erwarten läßt, Alexander der Große, dessen Identität mit Dū'l-qarnein aufrecht-erhalten wird, als Hauptheld. Doch nimmt daneben Chadhir als dessen Begleiter und Ratgeber eine hervorragende Stellung ein. Alexanders Unternehmungen werden im einzelnen geschildert. Der Zug zum Lebensquell, der, wenn ich richtig urteile, in einer vollständigen und mehreren fragmentarischen Versionen überliefert wird<sup>2</sup>, nimmt einen hervorragenden, doch keinen dominierenden Platz ein. Alexanders Zug nach dem geheimnisvollen Weltberg<sup>3</sup> bzw. Weltmeer<sup>4</sup> oder Zauberschloß<sup>5</sup> und seine Unterhaltung mit den Engeln oder Wundervögeln<sup>6</sup> — Legenden, die, wie oben angedeutet wurde, die Sage von Alexanders Zug nach dem Lande der Seligen bzw. dem Paradies reflektieren<sup>7</sup> — werden teils mit der Lebensquellsage verquickt, teils von derselben unabhängig überliefert. Überhaupt kommt die Lebensquelle und insbesondere ihre Entdeckung durch

<sup>1</sup> Wahrscheinlich *Qiṣṣat al-Iskender* „die Geschichte Alexanders“. Am Beginn der Erzählung (fol. 3<sup>a</sup>; vorher steht allerlei Geschreibsel, das nicht zum Buche gehört) heißt es: قصة الاسكندر ذو القرنين (sic) على التمام. Auf dem Titelblatt lautet der Titel, der wohl von jüngerer Hand hinzugefügt ist: جَمْعُ فِيهِ قِصَّةُ الاسكندر وما فيها من الأمر العجيب.

<sup>2</sup> Unten S. 143 ff.; anderseits SS. 140 ff., 151 ff., 154 ff. und 158.

<sup>3</sup> SS. 139, 146.

<sup>4</sup> S. 158.

<sup>5</sup> S. 138.

<sup>6</sup> S. 156.

<sup>7</sup> Oben S. 11 ff.



Chadhir nur in einer einzigen Version zu ihrem vollen Rechte<sup>1</sup>, während sie in den anderen Versionen in den Hintergrund tritt, wenn sie nicht, was sehr nahe liegt, absichtlich eliminiert ist.

Ich schäle aus der weitläufigen Schilderung die Partien heraus, die für unseren Gegenstand in Betracht kommen.

Der Bericht ‘Omāras wird durch folgende Bemerkung eingeleitet<sup>2</sup>: „Geschichte Dū’l-qarneins und der ihm zugestoßenen Ereignisse und Abenteuer auf Grund der verschiedenartigen Überlieferungen. Wir haben deren Berichte gesammelt und führen die schönsten derselben an, namentlich dasjenige, was in ihnen mit dem Gottesbuche übereinstimmt.“

Nachdem ‘Omāra allerlei Vermutungen über Identität, Zeitalter und Abstammung Alexanders zitiert hat<sup>3</sup>, lenkt er in die eigentliche Darstellung mit folgenden Worten ein: „Ich aber will die Geschichte Dū’l-qarneins und seines Lebensganges nach der zuverlässigen Überlieferung verfolgen, indem ich Allah um Rechtleitung anflehe.“<sup>4</sup> Hierauf folgt<sup>5</sup> eine ausführliche Erzählung, die durch die folgenden vier Gewährsmännerreihen beglaubigt wird:

a) Ismā‘īl b. ‘Abderrahmān	b) Ibn Abī Nağīḥ <sup>9</sup>
al-Kalbī <sup>6</sup>	‘Atā <sup>10</sup>
Abū Šālih <sup>7</sup>	Ibn ‘Abbās
Ibn ‘Abbās <sup>8</sup>	

<sup>1</sup> S. 145 f.      <sup>2</sup> Text unten S. 308, 6 ff.

<sup>3</sup> Unten S. 308 f.

<sup>4</sup> S. 309, 6.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Aus Kufa, st. 146/763, Brockelmann *Geschichte der arabischen Litteratur* I 139.

<sup>7</sup> Aus Medina, st. 101<sup>h</sup>, *Huff.* III 13.

<sup>8</sup> St. ca. 70<sup>h</sup>, Nawawī *Tahdīb* 351, oben S. 71.

<sup>9</sup> Aus Mekka, st. 132<sup>h</sup>, Tabarī *Annales* III 2506.

<sup>10</sup> Wohl ‘Atā b. Abī Rabāḥ aus Mekka, st. ca. 100<sup>h</sup>, *Huff.* III 25.

c) Ishāq b. Bischr

|  
Ğubeir|  
aḏ-Ḍaḥḥāk<sup>1</sup>|  
Ibn ‘Abbās

d) Qāsīm b. Nuṣeir

|  
Sa‘īd b. Abī ‘Arūba<sup>2</sup>|  
Qatāda<sup>3</sup>|  
al-Ḥasan<sup>4</sup>

Wie man sieht, gehen die drei ersten Isnādketten auf Ibn ‘Abbās zurück, der, wie bekannt, als Statthalter in Baṣra lebte — falls sein Name nicht bloße literarische Fiktion ist<sup>5</sup> —, während die vierte, wie es scheint, eine unverfälscht baṣrische Tradition repräsentiert.<sup>6</sup> Daneben hat ‘Omāra, wie er ausdrücklich bemerkt<sup>7</sup>, auch aus anderen Überlieferungen geschöpft.

Nach dieser vierfach beglaubigten Tradition war Dū’l-qarnein kein anderer als Alexander, der Sohn des Philipp. An dieser Identität hält ‘Omāra, zum Unterschied von vielen anderen Theologen und Legendensammlern, unverbrüchlich fest. Die Abstammung Alexanders, wie die seiner Mutter, wird auf Sem, den Sohn Noahs<sup>8</sup>, und zugleich auf die „älteren Römer“<sup>9</sup> zurückgeführt. Wie in vielen anderen Alexanderversionen wird der Vater Alexanders vollkommen in den Hintergrund geschoben, während seiner Mutter ein hervorragender und entscheidender Anteil an seiner Entwicklung zugeschrieben wird. Denn Alexanders Mutter war nicht nur eine gläubige Monotheistin, sondern zugleich eine hochgelahrte Dame, die namentlich in der Astro-

<sup>1</sup> Wohl aḏ-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim aus Balch, st. ca. 105<sup>h</sup>, *Mizān* I 471 Nr. 3884. Doch leugnen manche, daß er noch Ibn ‘Abbās erreichte, *ibidem*.

<sup>2</sup> So ist statt سعيد بن عروة zu lesen. Später fol. 12<sup>a</sup> wird der Name richtig angegeben. Er war aus Baṣra und starb 156<sup>h</sup>, *Huff.* V 19.

<sup>3</sup> Aus Baṣra, st. 117<sup>h</sup>, oben S. 131.

<sup>4</sup> Aus Baṣra, st. 110<sup>h</sup>, oben S. 130.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 71. <sup>6</sup> Vgl. Aumm. 2, 3, 4.

<sup>7</sup> Fol. 5<sup>a</sup>, unten S. 309, 13.

<sup>8</sup> Jūnān wird (fol. 3<sup>b</sup>, 5<sup>a</sup>) als Sohn Sems bezeichnet. Vgl. über diese Genealogie Appendix B, S. 292 f.

<sup>9</sup> d. h. die Griechen, nicht die Römer oder Byzantiner.

logie wohlbewandert war.<sup>1</sup> Dank ihren astrologischen Kenntnissen, war sie imstande, die Empfängnis Alexanders auf einen Moment zu verschieben, der der Geburt eines Welteroberers günstig war.<sup>2</sup> Sie half Aristoteles in der Erziehung ihres Sohnes, der dank ihrem Einfluß ein gläubiger Muslim wurde.<sup>3</sup> Ein Versuch, sein Volk zum wahren Glauben zu bekehren, endigt zunächst mit einem kläglichen Mißerfolg.<sup>4</sup> Aus den Schriften seiner Ahnen Noah und Idris (Henoch)<sup>5</sup>, die ihm seine Mutter aushändigt, schöpft er Belehrung über alles auf Erden Befindliche.

„Da<sup>6</sup> fand er in ihnen, daß Gott auf seiner Erde eine Quelle besitzt, die die Lebensquelle<sup>7</sup> genannt wird und die dem Paradiese entspringt.<sup>8</sup> Wer aus derselben getrunken hat, der wird von Gott mit Herrlichkeit bekleidet und mit dem Gewande des Lebens und Glanzes bedeckt, so daß er bis zum Tage der Auferstehung<sup>9</sup> ein vergnügter, heiterer und freudiger

<sup>1</sup> Fol. 5<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> Ein Motiv, das auch sonst in der Alexandersage wiederkehrt, vgl. Budge *Syriac Version* p. II § XII und p. LXV Anm. 2. Dort beziehen sich die astrologischen Daten auf die Stunde der Geburt. ‘Omāras Darstellung setzt wohl die unten (S. 238) zitierte Geschichte voraus.

<sup>3</sup> Fol. 5<sup>b</sup>.

<sup>4</sup> Fol. 6<sup>a</sup>. Er wurde auf sein rechtes Horn geschlagen und getötet; Gott aber rief ihn ins Leben zurück und stattete sein linkes Horn mit doppelter Kraft aus. Er soll deswegen den Namen „Zweigehörnter“ erhalten haben. Dies kehrt in der arabischen Alexanderliteratur häufig wieder.

<sup>5</sup> Vgl. über diese Apokryphen „Ṣuḥuf“ oder Rollen, Sprenger *Leben und Lehre des Muhammed* I 48ff. und Lidzbarski *de prophetis* p. 48f.

<sup>6</sup> Text unten S. 309, 19 ff.

<sup>7</sup> **عين الحيوان** sic! Haiwān im Sinne von „Leben“ ist eher persisch denn arabisch; sie findet sich bei den persischen Dichtern, vgl. z. B. unten S. 205, Anm. 7. Ähnlich Ibn Bābūje *Ikmāl ad-dīn* fol. 232<sup>b</sup> **نهر الحيوان**. Doch dürfte es an unserer Stelle bloßer Schreibfehler für *hajāt* sein.

<sup>8</sup> Diese Verbindung wird schon im Talmud vorausgesetzt, oben S. 45.

<sup>9</sup> Chadhir stirbt am Tage der Auferstehung, vgl. S. 127, Anm. 6.

Engel<sup>1</sup> verbleibt, der nachher ins Paradies gelangt und dem auf Erden dasselbe wie den Engeln zuteil wird, der weder Speise noch Trank nötig hat<sup>2</sup>, dem Gott die Luft untertan macht<sup>3</sup>, der auf dem Rücken des Wassers einhergeht<sup>4</sup> und je seinem Wunsche gemäß sichtbar oder unsichtbar werden kann.<sup>5</sup> Ein Abkömmling des Jūnān b. Sām wird sicherlich an sie gelangen, aus ihr trinken und von Gott (ewiges) Leben erhalten.“

Seine Mutter, der Alexander seine Entdeckung pflichtschuldigt mitteilt, ist über dieselbe hocherfreut und sagt ihrem Sohne eine glänzende Zukunft voraus. Er werde nicht sterben, es sei denn auf einem Boden von Eisen, dessen Dach von Holz und dessen Sterne von Erz sind.<sup>6</sup>

Hier wird die Erzählung bloß nach einer der oben zitierten Isnādketten<sup>7</sup> fortgesetzt, jedoch kurz darauf durch ein einfaches *qala* 'Omāra unterbrochen.

Als Dū'l-qarnein die Existenz der Lebensquelle erfahren hatte, beschloß er, sich auf die Suche nach ihr zu begeben. Auf Anraten seiner Mutter fastet und betet er viele Tage und Nächte, bis ihm im Traum der Befehl zugeht, gegen die Heiden zu Felde zu ziehen und ihm zugleich der göttliche

<sup>1</sup> Wahrscheinlich, weil er von allen menschlichen Sünden und Leidenschaften erlöst wird, vgl. unten S. 146 f.

<sup>2</sup> Dies paßt auf Chadhir (und Elias), vgl. Šahrastānī ed. Cureton I 118: die schiitische Sekte der Zwölfer beweist die Existenz ihres „abwesenden“ Imams durch folgendes Argument: „Leben denn nicht Chadhir und Elias seit Jahrtausenden auf Erden und haben weder Speise noch Trank nötig? Warum soll denn dasselbe nicht bei einem Mitglied der prophetischen Familie denkbar sein?“ Ähnlich von Elias unten S. 147, Anm. 1. Unter dem Einfluß anderweitiger Vorstellungen werden im Gegenteil Chadhir und Elias auf wunderbare Weise mit Speise und Trank versehen, vgl. unten S. 214, Anm. 5; auch werden die von ihnen gebrauchten Nahrungsmittel angegeben, Ibn Ḥağar I 904 Z. 3 und 14.

<sup>3</sup> Chadhir kann fliegen, unten S. 148 f. <sup>4</sup> Vgl. oben S. 120.

<sup>5</sup> Die Fähigkeit sich unsichtbar zu machen wird bei Chadhir allgemein vorausgesetzt.

<sup>6</sup> Fol. 6<sup>b</sup>. Vgl. Nöldeke *Beiträge* S. 47 Anm. 2.

<sup>7</sup> Ishāq b. Bašīr (sic), Ġubeir, ad-Ḍaḥḥāk, Ibn 'Abbās, oben S. 134.

Beistand, namentlich die Möglichkeit sprachlicher Verständigung mit fremden Völkern, zugesichert wird.<sup>1</sup>

Doch wartet er zuerst den Tod seines Vaters ab und, erst nachdem er sein eigenes Volk zum Islam bekehrt hat, rüstet er sich zum Aufbruch. Bei diesem Wendepunkt wird ihm von seiner Mutter ein wichtiger Rat erteilt<sup>2</sup>: „O mein Sohn, ich halte es in deinem Interesse für wichtig, daß Dein Vetter Elisa<sup>3</sup> mit dir mitzieht, denn ich sehe, daß Gutes an ihm ist und daß er einen klaren Beweis besitzt. Suche seinen Rat in allen Unternehmungen, die du planen magst, und mache ihn zu deinem Vezir oder Gehilfen. Er ist fürwahr ein ausgezeichneter Vezir und Gehilfe!“

Hier wird die Bemerkung eingeschoben, daß Elisa ein Vetter Alexanders, genauer ein Schwestersonn seiner Mutter war<sup>4</sup> und mit Chadhir identisch ist. Als seine Genealogie wird Elisa b. 'Āmil<sup>5</sup> b. Nuweikifi b. 'Awila<sup>6</sup> b. Sām b. Nūh angegeben. Hierauf folgt eine Notiz 'Omāras des Inhalts, daß nach Ansicht der „Leute des Wissens“ die folgenden fünf Propheten einen Doppelnamen führen: Elisa—Chadhir, Josua—al-Kufeil<sup>7</sup>, Jakob—Israel, Jonas—Dū'n-Nūn, Jesus—Christus, Muhammed—Aḥmad.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Fol. 6<sup>b</sup>—7<sup>a</sup>. Die Fähigkeit sprachlicher Verständigung wird auch sonst in der arabischen Alexanderliteratur als Wunderzeichen mehrfach hervorgehoben. Vgl. unten S. 184, Anm. 8. <sup>2</sup> Text unten S. 310, 2ff.

<sup>3</sup> Über die Identifikation Chadhirs mit Elisa vgl. unten S. 256.

<sup>4</sup> Vgl. unten S. 238.

<sup>5</sup> Ohne Zweifel = 'Āmil. Vgl. über den messianischen Charakter dieser Genealogie unten S. 266f.

<sup>6</sup> Mit den letzten zwei Namen weiß ich nichts anzufangen. Wahrscheinlich ist die Genealogie gekürzt. 'Āmil, der hier als Chadhirs Vater erscheint, wird sonst als ein Nachkomme Esaus bezeichnet, vgl. unten S. 267, Anm. 6.

<sup>7</sup> Gemeint ist anscheinend der im Koran genannte Dū'l-Kifl, der von einigen mit Josua identifiziert wird.

<sup>8</sup> Hier schimmert wohl die teilweise jüdische Anschauung durch, daß viele Namen für einen Propheten ein Vorzug seien, vgl. Goldziher in *ZDMG.* 32, 373.



Hierauf wird auf die Autorität Qatādas hin erzählt<sup>1</sup>, daß Alexander Elisa holen ließ und ihm in einer langen Beratung, an der auch seine Mutter teilnahm, alle seine Pläne auseinandersetzte, auf die Elisa bereitwilligst einging.

Nachdem sich auf seine Aufforderung hin zahlreiche Völker, selbst aus den fernsten Enden der Erde, um seine Fahnen geschart haben, begibt sich Alexander mit einer ungeheuren Armee, deren Vorhut von Chadhir befehligt wird<sup>2</sup>, auf seine Wanderungen, die voller Eroberungen und Abenteuer sind.

Die Schilderung<sup>3</sup> des am Ende der bewohnten Welt<sup>4</sup> auf einer Bergspitze befindlichen Zauberschlosses oder Zaubertempels, in dessen Mitte Alexander eine geheimnisvolle, auf einem Lager ausgestreckte Menschenfigur entdeckt, mag besonders hervorgehoben werden, weil sich dieselbe Episode mit interessanten Variationen in der syrischen wie in der äthiopischen Alexanderversion findet.<sup>5</sup>

Hierauf folgt<sup>6</sup> Alexanders Zug nach dem Westen, der mit großer Ausführlichkeit erzählt wird und den wir, da er nur indirekt zu unserem Gegenstand gehört, bloß in kurzen Strichen andeuten wollen.

Zunächst wird nach Sa'id<sup>7</sup> der Bericht al-Kalbis reproduziert, der anscheinend als Erklärung zur Koranstelle 18, 82 ff. Alexanders Ankunft „am Orte des Sonnenunterganges“ schildert, wo er die Zauberstadt Ġābarsā<sup>8</sup> entdeckt und nach heftigem Kampfe besiegt.

<sup>1</sup> Fol. 8<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> Über Chadhir als Anführer der Vorhut vgl. Index B s. v. Chadhir.

<sup>3</sup> Fol. 9<sup>a</sup>. <sup>4</sup> طَرَفِ عَمْرَانَ الدُّنْيَا

<sup>5</sup> Budge *Syriac Version* p. 181 f., englische Übersetzung S. 102; *Ethiopic Texts* II 155 ff. Die geheimnisvolle Figur, die bei 'Omāra anonym erscheint, wird in der syrischen Version, nach dem Vorgang der griechischen, als Dionysius bezeichnet; in der äthiopischen wird sie mit Henoch identifiziert. Vgl. Budge *Ethiopic Texts* I p. XXXII.

<sup>6</sup> Fol. 9<sup>b</sup>.

<sup>7</sup> Ohne Vatersnamen.

<sup>8</sup> Über Ġābarsā und Ġābalqā vgl. unten S. 140, Anm. 5.

Unmittelbar darauf wird nach Ka‘b al-aḥbār eine ziemlich abweichende Darstellung desselben Ereignisses gegeben. Alexander findet Ġābarsā und betritt dieselbe ohne Schwierigkeit.

Hier wird, durch *qāla* ‘Omāra eingeleitet, die Notiz eingeschaltet, daß, in Erwiderung auf eine persönliche Anfrage ‘Omāras, Muqātil b. Suleimān<sup>1</sup> die Einwohner von Ġābalqā mit den Anhängern des Propheten Hūd und die von Ġābarsā mit den Anhängern des Propheten Ṣāliḥ für identisch erklärte.<sup>2</sup>

Alexander verläßt Ġābarsā und gelangt an die Stelle, wo die Sonne untergeht. Dort erblickt er einen ungeheuren Berg von blendendem Grün<sup>3</sup>, der sich als vollkommen unzugänglich erweist und an dessen Fuße das Meer hineinströmt und verschwindet.<sup>4</sup> Dahinter befinden sich 360 Quellen von ungeheurem Umfang, deren Wasser von schwarzer Farbe ist und wie in einem Topfe brodet.<sup>5</sup> Die Sonne fällt tagtäglich<sup>6</sup> in eine dieser Quellen hinein und verursacht hierbei ein ungeheures Geräusch, das Tier, Mensch und Genius in Schrecken versetzt.<sup>7</sup> Nachdem Alexander die dort wohnhaften tiergestaltigen Menschen<sup>8</sup> vernichtet hat, kehrt er nach Ġābarsā zurück<sup>9</sup>, wo er eine Armee ausrüstet und sich zunächst nach dem Südpol und dann nach dem Nordpol auf Eroberungen begibt.

<sup>1</sup> Oben S. 130, Anm. 1.      <sup>2</sup> S. unten S. 140, Anm. 5.

<sup>3</sup> Derselbe wird im Laufe der Schilderung gelegentlich Qāf genannt. Vgl. Index s. v. Qāf.      <sup>4</sup> Vgl. unten S. 152, Anm. 2.

<sup>5</sup> Dies zur Erklärung von Koran 18, 84. Vgl. über diese Stelle Bacher *Niṣāmīs Leben und Werke* 97 Anm. 13.

<sup>6</sup> Daher in runder Zahl 360 Quellen. Vgl. unten SS. 158, 216.

<sup>7</sup> Ebenso bei Ṭabarī *Annales* I 68. Vgl. S. 140, Anm. 5.

<sup>8</sup> Eine Schilderung dieser in der Alexanderdichtung häufig figurierenden Tiermenschen findet sich in anderem Zusammenhange fol. 22<sup>a</sup>.

<sup>9</sup> Fol. 11<sup>b</sup> wird im Namen von Hišām b. Ka‘b erzählt, wie Alexander und seine Begleiter ihre Rosse am Weltberg befestigen und ihre Waffen an den Plejaden (ṭurajja) aufhängen. Die Waffen werden vom Sternbild weggeführt und erst nach einem Jahre an dieselbe Stelle zurückgebracht. Eine ähnliche Anekdote wird im babylonischen Talmud erzählt, *Baba Bathra* 74<sup>a</sup>. Vgl. Bacher *Agada der babylonischen Amoräer* S. 91.

Diese Eroberungen und die mit ihnen verknüpften Abenteuer werden sodann nach Ishāq b. Bischr nach Saʿīd b. Abī ʿArūba nach Qatāda nach al-Ḥasan<sup>1</sup> ausführlich geschildert.

Nach der im Namen al-Ḥasans zitierten Schilderung der Erbauung von Alexandria<sup>2</sup>, bei welcher Alexander von Elisa-Chadhir kräftig unterstützt wird, und nach der auf Grund einer anderen Überlieferung gegebenen Beschreibung von Alexanders Flug in die Höhe, bei dem ihm ein Engel behilflich ist<sup>3</sup>, wird al-Ḥasans Bericht wieder aufgenommen<sup>4</sup>, der nunmehr Alexanders Wanderungen nach dem Osten und namentlich den Zug nach dem Lebensquell zur ausführlichen Darstellung bringt. Wenn nicht alles trügt, so sind bereits in al-Ḥasans Bericht verschiedene Rezensionen verarbeitet, die durch die in ihnen zutage tretenden Widersprüche ihren heterogenen Ursprung erkennen lassen.

Alexander zieht nach dem Osten und erreicht die Wunderstadt Ġābalqā.<sup>5</sup> Er läßt zunächst die Stadt, die stark befestigt ist, in Ruhe, kehrt aber, nachdem er die hinter einem himmel-

<sup>1</sup> Fol. 12<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> Fol. 15<sup>a</sup>.

<sup>3</sup> Fol. 16<sup>a</sup>. Dieselbe ist von der ähnlichen Episode in Pseudokallisthenes (II 41) inhaltlich vollkommen verschieden.

<sup>4</sup> Fol. 16<sup>a</sup> قال عمارة رجعت الى خبر الحسن „Omāra sagt: ich kehre zu al-Ḥasans Bericht zurück“. Der genauere Isnād wird nicht angegeben.

<sup>5</sup> Näheres über die Wunderstädte Ġābalqā und Ġābarsā findet man bei Ṭabarī I 68 und Jāqūt II 2, die beide Ġābalqu und Ġābarsu (Jāqūt mit س) schreiben. In jener sollen sich die frommen Überbleibsel der ʿĀd, in dieser die der Tamūd befinden. Dies stimmt mit der oben (S. 139) zitierten Erklärung Muqātils überein, da Šālīḥ der Prophet der Tamūd und Hūd der der ʿĀd war. Jāqūt zitiert außerdem die Ansicht der Juden, nach der sich in beiden Städten das „Mosesvolk“ (die *Bnē Mōschē* der jüdischen Legende) aufhält. Interessant ist die Bemerkung Ṭabarīs, daß die syrischen Äquivalente für Ġābalqu und Ġābarsu Marqisiā und Barġisiā seien. Ṭabarī und ebenso ʿOmāra (oben S. 138f.) verlegen Ġābalqā nach dem Osten und Ġābarsā nach dem Westen; umgekehrt Jāqūt.

hohen Gebirge in der Nähe wohnenden wilden Höhlenbewohner<sup>1</sup> besiegt hat, in dieselbe zurück. Auf Befragen teilen ihm die Einwohner mit, daß sich hinter ihrer Stadt der sogenannte Sandfluß<sup>2</sup> befinde, hinter dem dichte undurchdringliche Finsternis lagere. Auch hätten sie von ihren Vätern gehört und in den Schriften ihrer Altvordern gelesen, daß zwei Nachkommen Sems<sup>3</sup> in diese Dunkelheit eindringen werden, indem der eine den Lebensquell erreichen, der andere dagegen König bleiben wird.

Dū'l-garnein wählt hierauf in der Stadt, entsprechend der Anzahl seiner Begleiter, die jedoch ungenannt bleibt, Pferde<sup>4</sup> aus und begibt sich, von ortskundigen Wegweisern begleitet, auf den Weg.

Alexander zieht hierauf durch ein Land mit einer Beleuchtung gleich der der Abenddämmerung<sup>5</sup> und gelangt an den Sandfluß, in dem pechschwarzer Sand mit Windeseile dahin-

<sup>1</sup> Bereits in der syrischen Legende (Nöldeke *Beiträge* 28 oben); daraus im Koran 18, 89.

<sup>2</sup> *Wādī'r-raml* unten S. 310, 15. Dies ist natürlich der Sandstrom des Pseudokallisthenes (oben S. 5 § 4) und ist mit dem in der jüdischen Legende berühmten Sabbathfluß „Sambation“ identisch, vgl. Nöldeke *Beiträge* p. 48 und die Ausführungen Epsteins in seinem *Eldad ha-Dānī* p. 13 ff. Als Sabbathfluß wird er ausdrücklich auch von Ibn Faqīh, ed. de Goeje 85, 13 bezeichnet; ebenso von Šūrī (unten S. 197, Anm. 7). — Ibn Faqīh paraphrasiert *wādī'r-raml* durch *bahr* (Variante *nahr*) *ar-raml* „Sandmeer“ oder „Sandstrom“. Die späteren Legendenerzähler fassen *wādī* als Tal auf. Im Grunde genommen ist der Unterschied nicht groß, da es sich in beiden Fällen um fließenden Sand handelt. Nach Ibn Faqīh befindet sich das *wādī'r-raml* im Westen und lagert, wie in der jüdischen Legende, dem „Mosesvolk“ (S. 140, Anm. 5) vor. Dieses wiederum wird von ihm mit den Brahmanen identifiziert. Dasselbe ist bei Ibn Bābūje *Ikmāl ad-dīn* fol. 179<sup>a</sup> und Kisā'ī *Ms. British Museum* Or. 3054 fol. 255<sup>b</sup> der Fall. Vgl. über diese Identifikation meine Notiz im *Jewish Quarterly Review. New Series* I 254.

<sup>3</sup> Alexander und Chadhir stammen beide von Sem ab; vgl. SS. 134, 137.

<sup>4</sup> „Pferde“ (arab. *ḥail*, vgl. S. 142, Anm. 7), wie in der γ-Rezension, oben S. 9, Anm. 5. Der Grund und die näheren Details fehlen.

<sup>5</sup> Fol. 17<sup>a</sup> كَالنُّورِ بَيْنَ الْعِشَائِينَ

strömt, während alles ringsum, sowohl Lebewesen als auch Gegenstände, ebenfalls schwarz aussieht. Hinter dem Sandfluß nimmt die eigentliche Finsternis ihren Anfang.

Hier läßt Alexander sein Heer samt Gepäck<sup>1</sup> zurück, indem er den Befehlshaber, den er über dasselbe setzt, anweist, ein Jahr lang<sup>2</sup> an dieser Stelle auf ihn zu warten. Mit zehntausend<sup>3</sup> auserwählten Männern auf zehntausend Rossen<sup>4</sup> dringt er in die Dunkelheit ein, indem er seinen Vetter Elisa-Chadhir an der Spitze einer Vorhut vorausschickt.<sup>5</sup> Sie wandern nun in der Dunkelheit umher, in der kein künstliches Licht brennen kann und in der man nicht einmal seine eigene Hand zu erkennen vermag. Um sich nicht gegenseitig zu verlieren, stimmen auf Anregung Alexanders Chadhir und das Heer Lobpreisungen zu Ehren Gottes an.

Als sie<sup>6</sup> hierauf ein Land voller Kieselsteine betreten hatten, da vernahm Alexander eine unsichtbare Stimme, die ihn zur Demut mahnte. Er sah hierauf die Eitelkeit seines Unternehmens ein und trat sofort mit Chadhir den Rückzug an. „Da sprach er zu seinen Begleitern: Versehet euch mit dem, worauf eure Pferde<sup>7</sup> treten werden, denn wer viel nimmt, wird Reue empfinden, und wer wenig nimmt, wird Reue empfinden.“<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Oben S. 8 Z. 2.

<sup>2</sup> Vgl. Index A § 9.

<sup>3</sup> Vgl. Index A § 13.

<sup>4</sup> Arabisch *faras*, oben (S. 141, Anm. 4) dagegen *hail*. Dies weist auf eine verschiedene Bearbeitung (resp. Übersetzung) hin. Oben wird außerdem die Zahl der Pferde unbestimmt gelassen.

<sup>5</sup> Fol. 17<sup>a</sup> unten S. 311, 15 Die Worte *فخر له عيون ذلك الرادى* *ببن معه* sind mir nicht recht klar.

<sup>6</sup> Dieser Paragraph unterbricht die Erzählung und steht mit dem unmittelbar vorhergehenden und unmittelbar nachfolgenden Bericht im Widerspruch, vgl. unten. Über die Episode mit den Edelsteinen vgl. Index A § 29.

<sup>7</sup> Arabisch *hujulukum*, Plural von *hail* (S. 141, Anm. 4). Das Stück gehört also zu S. 141.

<sup>8</sup> Fol. 17<sup>b</sup> unten S. 312, 4. Die Form des Satzes erinnert lebhaft an die Variante von *L*, oben S. 13, Anm. 6. Diese Form findet sich, mit sehr geringen Variationen, in sämtlichen orientalischen Alexanderversionen.



Was sie aufgelesen hatten, stellte sich nachher als Edelsteine heraus.

In dieser Version wird der Lebensquell überhaupt nicht erwähnt. Aus dem Anfang der Erzählung, in dem der Lebensquell als der eigentliche Zweck des Zuges erscheint, geht jedoch mit Klarheit hervor, daß die Version unvollständig ist und von der im vorhergehenden Paragraphen geschilderten Episode, die einer anderen Quelle angehört, verdrängt wurde. In der folgenden Erzählung, die durch *qāla* von der vorhergehenden unterschieden wird, kommt der Lebensquell wieder zur Geltung. Verschiedene Einzelheiten deuten jedoch darauf hin, daß diese Version mit der zuerst von al-Ḥasan vorgetragenen nicht identisch ist und aus einer anderen, wenn auch ähnlichen Quelle geflossen sein muß.

Nach diesem Berichte<sup>1</sup> ließ Alexander, anscheinend als er am Sandfluß angelangt war, seine Genossen hinter sich, und nachdem er, lediglich von Elisa begleitet<sup>2</sup>, denselben überschritten hatte, drang er mit ihm in die Dunkelheit ein. Hier vertraut Alexander seinem Vetter den Zweck seines Suchens an.<sup>3</sup> „O mein Bruder, ich suche in dieser Dunkelheit nichts als den Lebensquell, der (so beschaffen ist, daß) derjenige, der aus ihm getrunken, Unsterblichkeit auf Erden erlangt und sich mit dauernder Existenz bekleidet, während ihm Gott das Wasser, die Luft und sämtliche Dinge untertan macht. Es ist unvermeidlich, daß einer von uns an den Quell gelangt.<sup>4</sup> Wer nun von uns an ihn gelangen wird, der möge sich dort während der Dauer von fünfzig Gebeten<sup>5</sup> auf-

<sup>1</sup> Fol. 17<sup>b</sup> ff., unten S. 312, 7 ff.

<sup>2</sup> Oben S. 142 dagegen war Elisa-Chadhir an der Spitze der Vorhut vorausgegangen.

<sup>3</sup> Dies erinnert einigermaßen an die syrische Homilie (oben S. 54), in der Alexander sich schließlich dem Wegweiser mitteilt. Über die Identität Chadhirs mit dem Wegweiser vgl. unten S. 246. <sup>4</sup> Oben S. 128.

<sup>5</sup> Die ursprünglich von Gott angeordnete Zahl der Gebete war fünfzig, vgl. *Heterodoxies of the Shiites* II 18 Z. 29.

halten und nach einem jeden Gebete den Namen seines Genossen dreimal laut anrufen. Wenn er nach dieser Zeitpause Antwort bekommt, (dann ist's gut). Wenn aber nicht, dann kann er nach Belieben seines Weges ziehen. Solltest du derjenige sein, der den Quell erreicht und aus ihm trinkt, während er mir versagt bleibt und du mich missest, dann nimm dich meiner Armee an und begib dich zu meiner Mutter, um ihr meine Grüße zu bestellen und ihr meinethalben schönen Trost zu spenden.“

Nachdem sie voneinander liebevollen Abschied genommen, zieht Alexander nach rechts und Chadhir nach links.<sup>1</sup> Chadhir wandert im Dunkeln, aber auf ebenem Boden, und gelangt nach mehreren Tagen an einen hohen glatten Berg, an dessen Spitze ein sonnenartiger Schein zu sehen ist. Als er eine Treppe ausfindig gemacht und die Bergspitze erreicht hat, findet er, daß der Schein einem faustdicken Juwel entströmt. Nach einigem Zögern nimmt er auf das Geheiß einer geheimnisvollen Stimme das Juwel an sich, das er regelmäßig vor sich zu Boden wirft und in dieser Weise in dessen Licht vorwärts schreitet.<sup>2</sup> Er zieht durch ein Land, dessen Boden beim Fortschreiten immer kostbarere Edelsteine und immer wohlriechendere Spezereien aufweist und gelangt endlich an einen mächtigen Baum aus Rubinen, dessen Wurzel aus purem Gold und dessen Zweige aus wohlriechendem Stoff bestehen, während die Blätter sich als buntgewirkte Gewänder und die Früchte als große Schalen voll wohlriechenden Moschus herausstellen.

---

<sup>1</sup> Über die Richtung des Zuges vgl. Pseudokallisthenes oben § 22 und § 38. Alexander, der rechts zieht, verfehlt daher den Lebensquell und gelangt statt dessen ins Land der Seligen (vgl. Index A § 8). Dieses befindet sich, wie Alexander im Pseudokallisthenes (oben S. 16 § 35) bekannt machen läßt, rechts.

<sup>2</sup> Nach einer anderen Version (unten S. 169, Anm. 3) gibt das Juwel einen Schall von sich, nach welchem Chadhir sich richtet. Nur in dieser Fassung ist das Niederwerfen des Juwels verständlich.

An der Wurzel des Baumes entdeckt Chadhir eine Quelle süßen, klaren Wassers, „weißer denn Schnee, wohlriechender denn Moschus und wohlschmeckender denn Honig“. Eine unsichtbare Stimme belehrt ihn, daß er den Lebensquell erreicht habe.

„Chadhir stieg hierauf in denselben hinein, und nachdem er in ihm die religiösen Ablutionen vorgenommen und sich gewaschen hatte, erhob er sich und verrichtete fünfzig Gebete, indem er nach einem jeden Gebet den Namen seines Vetters laut anrief. Nachdem er sein Gebet beendet hatte, trank er aus der Quelle. Da kam die Herrlichkeit über ihn<sup>1</sup> und er wurde mit dem Gewande des (ewigen) Lebens bekleidet, mit Licht und Kraft in seinem Glanze ausgestattet, mit dem Kleide des Urteils<sup>2</sup> bedeckt und dem Mantel des (göttlichen) Beistandes überzogen, während ihm eine geheimnisvolle Stimme zurief: „O ‘Abdallah!<sup>3</sup> Siehe, Allah hat dir einen herrlichen Namen verliehen. Denn du bist al-Chadhir (der Grüne). Grünen wird die Erde dort, wo deine Füße sie berühren.<sup>4</sup> All die Weltgegenden, die Luft und die Meere sind deiner Gewalt unterstellt. Grünen wirst du, wenn man dich erwähnt.<sup>5</sup> Du wirst verborgen bleiben, wenn du es wünschest, und sichtbar werden, wenn es dir lieb ist. Du aber bist Gottes Statthalter auf dem Meere<sup>6</sup> und sein

<sup>1</sup> فَجَرَتْ فِيهِ النَّظْرَةُ (= النَصْرَةُ) (unten S. 314, 2). Genau derselbe Ausdruck kurz darauf Z. 12. Was er eigentlich bedeutet, ist mir nicht klar.

<sup>2</sup> الْحُكْمُ. Vielleicht الْحِكْمُ „Erkenntnisse“ zu punktieren.

<sup>3</sup> Der Name ‘Abdallah dürfte von dem in Sure 18, 64 erwähnten „Gottesknecht“ herrühren, vgl. unten S. 288, Anm. 6.

<sup>4</sup> Setzt den Ḥadīth voraus, oben S. 11.

<sup>5</sup> Statt تَخْضَرُ ist wohl تَحْضُرُ zu lesen: „Du wirst anwesend sein, wirst dich einstellen“. Über diese Vorstellung vgl. oben S. 126, Anm. 1.

<sup>6</sup> Oben S. 118ff.

Vertrauensmann auf dem Trockenen.<sup>1</sup> Allah hat dir Unsterblichkeit<sup>2</sup> und Langlebigkeit verliehen.“

Chadhir begibt sich hierauf ins Heereslager, um Alexanders Rückkehr abzuwarten.

Hier<sup>3</sup> kommt der Erzähler auf Alexander zurück, indem er noch immer al-Ḥasans Überlieferung folgt.

Alexander wandert ebenfalls in der Dunkelheit, die aber für ihn voller Hindernisse und Gefahren ist. Endlich gelangt er an den Weltberg Qāf<sup>4</sup>, den ein Engel in seiner Hand hält. Nach einer langen Unterredung mit dem Engel, in deren Verlauf dieser ihn zum ersten Mal Dū'l-qarnein tituliert<sup>5</sup>, kommt er endlich aus der Finsternis heraus und trifft mit Chadhir zusammen, der ihm über seine Erlebnisse getreulich Bericht erstattet.

„Siehe<sup>6</sup>, als ich aus dem Lebensquell getrunken, da entfernte sich aus meinem Wesen<sup>7</sup> die Bosheit der Söhne Adams und es ist keine Bosheit in mir. Der Neid ging von mir weg und es ist kein Neid in mir. Der Übermut fiel von mir ab

<sup>1</sup> Hier wird Elias' Attribut auf Chadhir übertragen. Vgl. oben S. 119f. und *Heterodoxies of the Shiites* II 48 Z. 3. Elisa-Elias wird hier mit Chadhir identifiziert, vgl. oben S. 137, Anm. 3.

<sup>2</sup> „Unsterblichkeit“ ist cum grano salis zu nehmen. Auch Chadhir stirbt nach dem „Weckruf“, vgl. S. 127, Anm. 6. <sup>3</sup> Fol. 21<sup>a</sup>.

<sup>4</sup> Die ganze Episode findet sich im äthiopischen Alexanderröman wieder (unten S. 219). Dort bleibt jedoch der Berg ungenannt, während hier andererseits die Wundertrauben fehlen. Die Ankunft Alexanders am „Berge, der die Erde umringt“ und seine Unterhaltung mit dem Engel wird auch von Ibn Bābūje *Ikmāl ad-dīn* fol. 176<sup>b</sup>f. berichtet.

<sup>5</sup> Ebenso in der äthiopischen Version, unten S. 219. Eine Anspielung auf diese Episode bei Mas'ūdī *Murūǧ ad-dahab* II 248f.: „Manche sind der Ansicht, daß er Dū'l-qarnein genannt wurde, weil er die Enden der Erde erreichte und der Engel, der über den Berg Qāf gesetzt ist, ihn mit diesem Namen benannte.“ — Nach einer anderen von 'Omāra selber angeführten Version (oben S. 135, Anm. 4) war Alexander bereits am Beginn seiner Laufbahn mit diesem Namen belegt worden.

<sup>6</sup> Text unten S. 314, 20 ff

<sup>7</sup> Über صورة in dieser Bedeutung vgl. Lane s. v.

und es ist kein Übermut in mir. Wissen hat seinen Wohnsitz in mir aufgeschlagen und es ist keine Unwissenheit in mir. Besonnenheit hat sich meiner bemächtigt und es ist keine Unschlüssigkeit in mir. Die Leidenschaften sind von mir weggefallen und die Lebensgenüsse sind von mir weggegangen und es wurde verkündet: ‘O Chadhir, du bist nunmehr ein himmlisches, irdisches, genienartiges, geistiges, engelgleiches, menschenähnliches, festländisches und seeisches Wesen geworden.<sup>1</sup> Allah hat dir das Wissen von den sechs Himmeln zugänglich gemacht, aber das Wissen vom siebenten Himmel, weil sich in ihm sein Paradies befindet, vorenthalten.<sup>2</sup> Er hat dir das Wissen von den sechs Erden zugänglich gemacht, dir aber [das Wissen von] der siebenten, weil sich in ihr seine Hölle befindet, vorenthalten.<sup>3</sup> Er hat dich zum Statthalter über die Meere und die fernsten Weltgegenden eingesetzt. Du bist al-Chadhir (der Grüne). Grünen wirst du, wenn man dich anruft.<sup>4</sup> Wo immer auf Erden du beten magst, dort wird der Fleck, den deine Körperteile bei deinen Prostrationen berühren, grünen.“

<sup>1</sup> Über Chadhir als festländisch vgl. oben S. 146, Anm. 1. — Eine ähnliche Häufung von Adjektiven findet sich bei Elias. „Gott bedeckte ihn mit Gefieder, bekleidete ihn mit Licht und schnitt ihm den Genuß von Speise und Trank ab. Er flog mit den Engeln und er wurde انسيًا ملكيًا ارضيًا سائيًا menschlich, engelhaft, irdisch und himmlisch“ (Tabarī *Annales* I 544, 4 und genau so 798, 5). Vgl. auch Ibn Qoteiba *Kitāb al-ma‘ārif* p. 25.

<sup>2</sup> Über das Wissen von den sieben Himmeln und sieben Erden vgl. *Heterodoxies of the Shiites* II 105.

<sup>3</sup> Dijārbekrī (I 106, 22) hat vielleicht unsere Legende, jedenfalls aber die ihr zugrunde liegende Anschauung im Sinne, wenn er Elīsa‘ (اليسع) — den Namen oder, richtiger, Beinamen Chadhirs — daraus ableitet, li-anna ‘ilmahu wasi’a sitta samawātīn wa-sitta aradīna „weil sein Wissen sechs Himmel und sechs Erden umfaßte“. Freilich ist er ehrlich genug, sofort die Ansicht eines berühmten Theologen hinzuzufügen, nach der der Name Elisa ein Fremdwort und daher nicht aus dem Arabischen ableitbar sei.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 145, Anm. 5.



Jetzt kommt die Reihe an Alexander, seinem Vetter seine Erlebnisse zu erzählen. Doch wird er dieser Notwendigkeit überhoben, da Chadhir, vermöge des ihm zuteil gewordenen übernatürlichen Wissens, sie bereits ohne vorhergehende Mitteilung kennt. Schließlich gibt ihm Chadhir die Versicherung, daß er ihn bis an sein Lebensende treu begleiten und mit Rat und Tat unterstützen werde. Chadhir macht von seiner neu-erworbenen Wunderkraft sofortigen Gebrauch, indem er, sich in die Luft schwingend, der Mutter Alexanders einen Brief von ihrem Sohne überbringt, und am selben Tage mit einer Antwort zurückkehrt. Diesen Luftschifferdienst verrichtet er für Alexander von nun an täglich<sup>1</sup>.

Alexander jedoch, der Prophezeiung seiner Mutter eingedenk, daß ihn der Tod nur unter ungewöhnlichen Umständen erreichen würde<sup>2</sup>, ließ sich durch diesen Mißerfolg nicht entmutigen und zog auf weitere Abenteuer aus. Unter der Einwirkung der Vorherverkündigung im Koran bezüglich der Jāğūğ und Māğūğ und der gegen sie zu errichtenden Mauer<sup>3</sup> beschloß er in deren Land zu ziehen, indem er sein Heer unter der Führung Chadhirs zurückließ.<sup>4</sup> Nach vielen Wanderungen, auf denen ihm allerlei seltsame und tierähnliche Völker begegnen<sup>5</sup>, kommt er ans Ziel und errichtet die im Koran vorherverkündete Mauer.

Zu dieser ausführlichen Schilderung, die anscheinend noch immer derselben Quelle angehört, werden aus anderen Rezen-

<sup>1</sup> Fol. 21<sup>b</sup>. Für Chadhir, der allgegenwärtig ist, existiert natürlich keine Entfernung. So legt er eine Distanz von 95 Jahren in einer Sekunde zurück (1001 Nacht, ed. Bülāq 1311<sup>b</sup> II 320). Eine Anspielung auf Chadhir als fliegendes Wesen enthält wohl 1001 Nacht II 114, siehe Burton *Arabian Nights* IV 175. Vgl. auch unten S. 149.

<sup>2</sup> Oben S. 136.

<sup>3</sup> Fol. 22<sup>a</sup>. Der Koran, der unerschaffen ist, ist natürlich Alexander bekannt.

<sup>4</sup> Fol. 22<sup>b</sup>.

<sup>5</sup> Fol. 22<sup>b</sup>. Es wäre interessant, die von 'Omāra zitierten Beschreibungen dieser Geschöpfe mit denen der syrischen Legende (vgl. Nöldeke *Beiträge* 28 unten) zu vergleichen.

sionen allerlei Einzelheiten hinzugefügt. So berichtet ‘Omāra auf Grund eines fünfgliedrigen Isnāds, der ebenfalls auf al-Ḥasan zurückgeht<sup>1</sup>, daß Alexander über der von ihm errichteten Mauer einen Adler aus Stein aufstellte, der jedesmal, wenn die Jāğūğ und Māğūğ sich der Mauer nähern wollten, zu schreien begann. Nach dem Berichte al-Ḥasans<sup>2</sup> ist dies Geschrei zehn Tage weit hörbar und die Völker, die es vernehmen, weinen und beten zu Gott, daß er die drohende Gefahr von ihnen abwende.

„Da sendet Gott al-Chadhir und Elias, die in der Luft an ihnen vorbeiziehen und ihr Geschrei und Weinen vernehmen. Während sie in der Luft vorbeifliegen, rufen sie ihnen zu: ‚o ihr Leute, bleibet stets wie ihr jetzt seid, denn so seid ihr am besten.‘ Dann ziehen sie zur Mauer, bei der sie übernachteten, um sie zu behüten, und beten zu Gott, bis die Mauer sich wieder in ihrer frühern Lage befindet“.<sup>3</sup>

Nach ‘Alī b. Abī Ṭālib, der ohne jeglichen Isnād eingeführt wird, gelingt es den Jāğūğ und Māğūğ, mit Hilfe ihrer Zähne und Zungen, jede Nacht die Mauer zu erklettern. Da erscheinen Chadhir und Elias und erheben ein gewaltiges Geschrei, das sie in die Flucht jagt. Dies wiederholt sich jede Nacht und wird immer so bleiben, bis der Mahdī erscheint und Chadhir und Elias zu sich ruft. Auch dann werden sie die Mauer nicht eher im Stich lassen, bis der Dağğāl (Antichrist) erscheint

<sup>1</sup> Unten S. 315, 7.

<sup>2</sup> **وذكر الحسن في خبره** (unten S. 315, 14) „al-Ḥasan erwähnt in seinem Berichte“.

<sup>3</sup> Ebenso sagt Sibṭ Ibn al-Ğanzī (unten S. 321, 23 f.): „In der Nacht aber versammeln sich beide (Elias und Chadhir) an der Mauer der Jāğūğ und Māğūğ, um sie zu bewachen.“ Al-Ḥāriṭ b. Usāma zitiert in seinem *Musnad* (oben S. 119, Anm. 8) eine auf den Propheten zurückgeführte Tradition, „daß al-Chadhir auf dem Meere und Elisa (oben S. 119, Anm. 9) auf dem Festland sich befindet und daß sie allnächtlich beim Walle, den *Dū’l-qarnein* zwischen den Menschen und den Jāğūğ und Māğūğ errichtete, zusammenkommen“.

und die Leute sich unter der Führung des Mahdī im heiligen Tempel zu Jerusalem versammeln.<sup>1</sup>

Nachdem 'Omāra noch allerlei eschatologische Überlieferungen vorgebracht hat, erklärt er schließlich zur Geschichte Alexanders zurückkehren zu wollen. Als Autorität für die im folgenden geschilderten Ereignisse wird, ohne jeden Isnād, Muhammed Ibn Ishāq angeführt.<sup>2</sup>

Alexander beschließt nach Babylonien zu ziehen. Auf dem Wege dahin gelangt er in eine Stadt, in der alles und jedes sich in idealstem Zustande befindet und in der namentlich die Menschen von unvergleichlicher Selbstlosigkeit sind.<sup>3</sup> Der bekannte Prozeß über den Schatz<sup>4</sup> wird zur Charakterisierung der Stadteinwohner angeführt. Alexander läßt sich mit ihnen in ein langes Gespräch ein, in dessen Verlauf sie sich nach dem Grunde seiner Wanderungen erkundigen.

„Da<sup>5</sup> sagte er zu ihnen: ich habe vernommen, daß Allah auf seiner Erde eine Quelle besitze, die die Lebensquelle heiße, und daß derjenige, der aus ihr getrunken, bis zum Tage der Auferstehung am Leben bleibe<sup>6</sup> und ins Paradies<sup>7</sup> gelange. Ich zog nun auf der Suche nach ihr aus und erreichte die Enden der Welt. Doch bemächtigte sich ihrer jemand

<sup>1</sup> Fol. 25<sup>a</sup>. Vgl. über diese Vorstellungen Snouck-Hurgronje *Der Mahdi* in *Revue Coloniale Internationale* Band I. Über den Anschluß von Elias und Chadhir an den Mahdī ist mir sonst nichts bekannt. Doch wird häufig die Anschauung zitiert, daß Chadhir vom Dağğāl getötet wird, vgl. unten S. 266.

<sup>2</sup> Fol. 26<sup>a</sup>. Ob 'Omāra von Ibn Ishāq mündlich oder schriftlich tradiert, ist schwer zu sagen. Vgl. oben S. 131.

<sup>3</sup> Die ganze Schilderung nimmt sich wie eine Doublette der Brahmanenepisode aus.

<sup>4</sup> Fol. 27<sup>a</sup>. Vgl. Bacher *Nizāmīs Leben und Werke* S. 117. Über die rabbinische Gestalt dieser Episode und die von derselben abstammenden Versionen siehe die Zusammenstellung bei Israel Lévi in *Jewish Encyclopedia* I 343.

<sup>5</sup> Fol. 28<sup>b</sup> l. Z., unten S. 316, 15 ff.

<sup>6</sup> Vgl. oben S. 135, Anm. 9.

<sup>7</sup> Vgl. Index A § 5.

anders, während ich zurückkehren mußte, ohne meine Hoffnung verwirklicht zu haben.“

Hierauf wendet er sich nach Babylonien und Persien, wo er mit Darius zusammenstößt. Sein Kampf und namentlich seine Korrespondenz mit Darius werden mit großer Ausführlichkeit geschildert.

Die Kunde von Alexanders Sieg über Darius wird seiner in Alexandrien wohnhaften Mutter von Chadhir überbracht.<sup>1</sup> In derselben Weise wird ihr Alexanders Verheiratung mit Roxane<sup>2</sup> gemeldet.

Hierauf folgt, noch immer auf Grund der Rezension des Ibn Ishāq, die Schilderung des Zusammenstoßes zwischen Alexander und Porus.<sup>3</sup>

Nach dem Siege über Porus zieht Alexander ins Land der Brahmanen<sup>4</sup>, die als „indische Asceten“ charakterisiert werden.<sup>5</sup> Alexander läßt sich mit ihnen in ein langes theologisches Gespräch ein, das verbatim reproduziert wird und auch die berühmten Fragen<sup>6</sup> enthält. Bevor sich Alexander von ihnen verabschiedet, erkundigt er sich bei ihnen nach dem Berge, auf welchen Adam nach seiner Verbannung aus dem Paradiese hinabgestürzt wurde.<sup>7</sup> Die Brahmanen geben

<sup>1</sup> Fol. 39<sup>b</sup>.

<sup>2</sup> رُوشَنَك (fol. 70<sup>a</sup>) رُوشَنَك = رُوشَنَك fol. 40<sup>a</sup> رُوشَنَك Roxane, vgl. über diese Schreibung des Namens Nöldeke *Beiträge* 17 Z. 6 v. u. und Weyman *Die äthiopische und arabische Übersetzung des Pseudokallisthenes* p. 79. Die Form weist auf syrische Vermittelung hin. <sup>3</sup> Fol. 40<sup>a</sup>ff.

<sup>4</sup> Fol. 43<sup>a</sup> اَرْضُ الْبَرْهَمَانِيِّينَ

<sup>5</sup> Ibid. وَمِنْ قَوْمٍ زُهَادٌ مِنْ زُهَادِ الْهِنْدِ وَعَبَادِهِم

<sup>6</sup> Vgl. oben S. 43.

<sup>7</sup> Einige Vermutungen über die Lage dieses Berges stellt Tabarī I 119f. zusammen. Nach einer weitverbreiteten Vorstellung wohnte Adam nach seiner Vertreibung aus dem Paradiese auf einem hohen Berge auf der Insel Serendib (Ceylon), wo noch später die Spur seines Fußes gezeigt wurde, vgl. Grünbaum *Beiträge zur semitischen Sagenkunde* p. 65 und unten S. 263.

ihm hierauf eine ausführliche Beschreibung des Weges, der über allerlei seltsame Täler führt, die teils mit Gold und Juwelen, teils mit schrecklichen Tieren, darunter lammgroßen Ameisen<sup>1</sup>, angefüllt sind. Der Berg selber sei himmelhoch und von einer donnernden Wolke umgeben. Er sei glatt und steil und sieben Tagereisen weit. Die Bäume, die auf ihm wachsen, seien so dicht, daß sie fast einen Baum bilden. Unten am Berge trete das Meer ein und ergieße sich, ohne daß jedoch jemand wüßte, wohin es reichte.<sup>2</sup> Wer die im Tale befindliche Treppe besteige, gelange in eine mit Gold, Juwelen und Moschus gefüllte Wunderstadt.<sup>3</sup> Hinter der Stadt befinde sich das Sandtal<sup>4</sup>, das noch größer und seltsamer sei als alles vorher Gesehene. Hinter dem Sandtal befinde sich die Finsternis und dahinter sei die Lebensquelle.<sup>5</sup>

Alexander gelangt, den Anweisungen der Brahmanen folgend, in ein Tal, in dem Finsternis herrscht. Von einer unsichtbaren Stimme ermutigt, dringt Alexander vorwärts und gelangt schließlich an einen glatten und steilen Berg, der in seinem Innern Hyazinthenminen birgt und auf seinem Rücken wunderbare Bäume und Quellen trägt. Alexander will den Berg hinansteigen, vermag es aber nicht. In einem Traume wird ihm der Grund angegeben: „o *Dū'l-qarnein*, laß davon ab; du hast keine Möglichkeit ihn zu besteigen. Denn in ihm befindet sich das Paradies, in dem dein Vorvater Adam

---

<sup>1</sup> Das betreffende Tal wird daher *wādi an-naml* „Ameisental“ genannt.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 139, Anm. 4, S. 187, Anm. 5.

<sup>3</sup> Wohl *Ġābalqā* oder die Erzstadt, vgl. oben S. 140.

<sup>4</sup> *Wādi'r-raml*, vgl. oben S. 141, Anm. 2. Hier wird *Wādi* anscheinend als Tal aufgefaßt.

<sup>5</sup> Fol. 44<sup>b</sup>. Die Brahmanen, die die Antworten auf die zehn Fragen erteilen, geben ihm zugleich Auskunft über die Finsternis und den Lebensquell, also eine Verbindung, die bereits im Talmud (oben S. 43, Anm. 5) vorausgesetzt zu werden scheint.



sich aufhielt.“<sup>1</sup> Alexander wandte sich sofort zurück, wanderte in dem mit wunderbaren Früchten und Quellen gesegneten Tal zwei Monate umher und gelangte sodann in eine Gegend, in welcher sowohl der Boden als auch sämtliche Lebewesen und Naturgegenstände von roter Farbe waren.<sup>2</sup> Hierauf kommt er in eine mächtige Stadt, die sich ihm auf seine Aufforderung hin ergibt und in der er sich einige Tage aufhält. „Er erkundigte sich bei ihnen nach der Finsternis<sup>3</sup> und sie teilten ihm mit, daß derselben das Sandtal vorlagere, welches niemand überschreiten könne.“<sup>4</sup> Hier bricht der Bericht plötzlich ab; er bildet offenbar ein Bruchstück aus einer ausführlichen Darstellung der Lebensquellsage.

Hierauf wird unvermittelt auf Grund einer fünfgliedrigen Isnādkette<sup>5</sup> erzählt, wie Dū’l-qarnein, „als er das zweite Mal<sup>6</sup> die Grenze der Finsternis erreicht hatte“, Chadhir zu sich berief und ihn folgendermaßen anredete: „du weißt sicherlich, daß der eigentliche Zweck meines Forschens und Wanderns das Suchen nach dem Lebensquell ist. Das erste Mal ist er mir entgangen und du hast dich seiner bemächtigt. Jetzt aber will ich zum zweiten Male in die Finsternis eindringen. Gib mir daher deine Hilfe, so oft ich sie verlange.“ Chadhir möge, so fährt Alexander fort, an der Spitze der Vorhut voranziehen

<sup>1</sup> Fol. 48<sup>b</sup>. Hier wird wiederum die Verbindung zwischen dem Paradies und dem Lebensquell vorausgesetzt, mit der Modifikation freilich, daß jenes auf dem Wege zu diesem liegt.

<sup>2</sup> Am Sandfluß (oben S. 142) war dagegen alles schwarz.

<sup>3</sup> Vorher (S. 146) hatte jedoch Alexander bereits die Finsternis überschritten.

<sup>4</sup> Fol. 49<sup>a</sup> oben: **ان من دونها وادى الرمل وانه لا يستطيع احد عبوره** — **احد** steht hier, wie sonst häufig, im Sinne von „vor“ (als Hindernis).

<sup>5</sup> Ibrāhīm b. Sa‘īd (Viell. = Ibr. b. Sa‘d, st. 183<sup>b</sup>, Mīzān I 17, Nr. 94), Ibn Ishāq (S. 83, Anm. 5), az-Zuhrī (S. 90, Anm. 9), ‘Aṭā (S. 133, Anm. 10), Ibn ‘Abbās.

<sup>6</sup> Hier liegt wahrscheinlich ein Ausgleichsversuch vor. Vgl. unten S. 155, Anm. 3.

und es ihm ermöglichen, mit seinem Heere in die Dunkelheit einzudringen. Chadhirs Antwort klingt etwas ausweichend.

Hier bricht der Bericht fragmentarisch ab und macht einer anderen Version Platz, die folgendermaßen eingeleitet wird<sup>1</sup>: „Es sagt ‘Omāra: ‘Mir erzählte ‘Abdallah b. al-‘Alā<sup>2</sup> im Namen des al-‘Abbās b. al-Faḍl al-Anṣārī.<sup>3</sup> Er sagte: ‘mir erzählte al-Qāsim b. ‘Abdarrahmān<sup>4</sup> im Namen des Muhammed b. ‘Alī b. al-Ḥusein b. ‘Alī b. Abī Ṭālib<sup>5</sup>, möge Allahs Wohlgefallen auf ihnen ruhen!“

Diese Version läßt zwar, wenigstens in der Fassung, in der sie ‘Omāra überliefert, den Lebensquell aus, bietet aber für unsere Untersuchung ein vielseitiges Interesse.

Die Erzählung beginnt ohne jegliche Einleitung wie folgt: „Dū’l-qarnein hatte einen Freund<sup>6</sup>, der Darāfil<sup>7</sup> hieß und ihm in der Finsternis behilflich war.<sup>8</sup> Dū’l-qarnein sagte zu ihm: ‘o Darāfil! Kennst du etwas, das zur Langlebigkeit beiträgt? Ich wünsche nämlich meine Dankbarkeit und meine Anbetung dem Allmächtigen gegenüber in größerem Maße zu bezeugen.’<sup>9</sup> Da sagte der Engel: ‘Ich habe keine Kenntnis hiervon. Doch werde ich mich im Himmel danach erkundigen.’ Hierauf schwang er sich empor und, nachdem er die erwünschte Erklärung erlangt hatte, stürzte er sich hinunter. Er sprach:

<sup>1</sup> Fol. 49<sup>a</sup> unten.

<sup>2</sup> Er ist wohl mit Abū ‘Amr b. al-‘alā identisch, der *Mizān* II 19 Nr. 136 als Freund (*ṣāhib*) des folgenden Gewährsmannes genannt wird.

<sup>3</sup> Aus Mosul (st. 186<sup>b</sup>), *Mizān* ibidem.

<sup>4</sup> Er wird ohne nähere Angabe als Tradent Muhammed b. ‘Alī’s genannt, *Mizān* II 340 Nr. 2736.

<sup>5</sup> Vgl. über ihn S. 131 oben.

<sup>6</sup> Er wird kurz darauf als Engel bezeichnet.

<sup>7</sup> ذرافيل (sic), kurz darauf ذرافيل (sic). Ich vermute, daß dies eine Verschreibung von سرافيل, einer Nebenform von اسرافيل, ist, falls nicht überhaupt Rafjā’il zu lesen ist. Über letztere Variante siehe unten S. 163, Anm. 6, über Zajefil S. 174, Anm. 7.

<sup>8</sup> كان معاهده في الظلمة fol. 49<sup>a</sup> unten.

<sup>9</sup> Hier wird das Motiv für Alexanders Zug theologisch zugestutzt.

‘ich erkundigte mich, wonach du mich gefragt hattest, und erhielt die Auskunft, daß Allah eine Quelle in dieser<sup>1</sup> Dunkelheit hinter dem Aufgang der Sonne<sup>2</sup> erschaffen habe und daß, wer davon auch nur einen Trunk getan, nicht sterben werde, bis daß er derjenige sei, der seinen Herrn um den Tod bitte.’ Er (der Berichterstatter) erzählt: Dū’l-qarnein beschloß zum zweiten Male<sup>3</sup> in die Finsternis einzudringen. Er versammelte seine Genossen und setzte über sie einen Statthalter, dem er befahl, mit ihnen in jener Stadt zwölf Monate<sup>4</sup> zu verweilen. Sollte er zurückkehren (dann ist’s gut). Sonst möge er die Leute auseinandergehen lassen. Er kehrte nunmehr zu seinem Gefolge zurück und sprach zu Chadhir: ‘ziehe vor mir her! Solltest du Furcht empfinden, dann laß deine Begleiter Lobpreisungen anstimmen und laß sie ihre Stimmen erheben, damit ich es höre und dem Schalle folge.’“<sup>5</sup>

„Chadhir zog nunmehr voran, indem Dū’l-qarnein seiner Spur folgte, und tat alles, was ihm befohlen worden war. Sie befanden sich aber in einer Dunkelheit, die die Beschaffenheit eines Dunstes hatte, doch nicht der Schwärze der Nacht gleich war.<sup>6</sup> So zogen sie weiter, bis sie beide aus der Finsternis herauskamen, ohne daß sie beide auf die Quelle stießen.“<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Die Unterhaltung findet anscheinend am Eingang zur Finsternis statt.

<sup>2</sup> Also im Osten. Vgl. Index A § 8.

<sup>3</sup> Vgl. unten S. 153, Anm. 6. Wir wissen aus der ursprünglichen Gestalt dieser Version (unten S. 163 ff.), daß es sich hier nicht um den zweiten, sondern um den eigentlichen Zug zur Lebensquelle handelt.

<sup>4</sup> Vgl. Index A § 9.

<sup>5</sup> Die Lobpreisungen haben also einen doppelten Grund: erstens die Furcht zu verjagen, zweitens Chadhir und Alexander sich nicht verirren zu lassen, vgl. oben S. 142.

<sup>6</sup> Vgl. S. 166, Anm. 8 und S. 223.

<sup>7</sup> Hier ist die Partie über Chadhir und die Entdeckung der Lebensquelle, die sich in der parallelen Version findet (unten S. 170), ausgelassen, vielleicht aus dem Grunde, weil der Zug als ein zweiter Versuch (oben Anm. 3) aufgefaßt wird. Aus dem Singular ist dann ein Dual gemacht worden. Ob diese Änderung ‘Omāra selber oder seiner Vorlage zuzuschreiben ist, dürfte sich kaum bestimmen lassen.

Sie zogen nunmehr durch ein Land, welches licht war, ohne daß es darin Sonne oder Mond oder Stern gab.<sup>1</sup> Da erhob sich vor ihnen ein Schloß, das drei Quadratparasangen umfaßte. An dessen Spitze befand sich eine Säule, auf der sich wiederum ein Vogel befand.“<sup>2</sup> Als der Vogel vernahm, daß er Dū'l-qarnein war, fuhr er ihn barsch an: „Hattest du nicht genug an dem, was hinter dir<sup>3</sup> war, so daß du bis zu mir vorgedrungen bist?“<sup>4</sup> Die nun folgende Unterhaltung mit dem Vogel, in deren Verlauf dieser, je nach der erteilten Antwort, verschiedene Dimensionen annimmt, wird im einzelnen wiedergegeben. Die ganze Episode findet sich, teilweise mit wörtlicher Übereinstimmung, in einer dem äthiopischen Alexanderroman einverleibten Version wieder.<sup>5</sup> Schließlich weist ihn der Vogel auf eine Treppe hin: „steige hinauf und du wirst finden, was du verlangst.“ Alexander tat also und stieß auf einen Jüngling, dessen Blick himmelwärts gerichtet war, während er den einen Fuß nach vorne, den anderen nach hinten gekehrt und die Hand am Munde hielt. Er fährt Alexander vorwurfsvoll an: „Hattest du nicht genug an dem, was du bereits gesehen hast, daß du zu mir gelangtest, indem du das Meer durchschnittest<sup>6</sup> und die Finsternis durchquertest?“<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Genau so Pseudokallisthenes oben S. 11, § 27 Anfang. Vgl. S. 7, Anm. 9.

<sup>2</sup> Die Episode mit dem Vogel, der Alexander in seine Grenzen zurückweist, findet sich bereits in Pseudokallisthenes (oben S. 11 f., § 27).

<sup>3</sup> Beachte die Variante „hinter mir“ unten S. 171, Anm. 4.

<sup>4</sup> Vgl. unten S. 171 Z. 9.

<sup>5</sup> ed. Budge II 274 ff. Natürlich ist der Äthiope weitschweifiger. Vgl. unten S. 227 f.

<sup>6</sup> Vom Meer war vorher in dieser Version nicht die Rede. (Vgl. dagegen in der äthiopischen Version, Budge *Ethiopic Texts* II 7). Unter dem Meer kann nur das Weltmeer gemeint sein. Hier schimmert vielleicht die Vorstellung von der Insel der Seligen durch, vgl. oben S. 37, Anm. 1.

<sup>7</sup> Das Wunderschloß liegt also jenseits der Finsternis, vgl. oben S. 7, Anm. 9.

Auf Befragen Alexanders gibt sich der geheimnisvolle Jüngling zu erkennen: „Ich bin der Herr der Posaune. Ich halte den einen Fuß nach vorne und den anderen nach hinten gekehrt, indem ich den Befehl meines Herrn erwarte.“ Der Jüngling reicht ihm endlich einen Stein<sup>1</sup>, den Alexander mit sich nimmt, dessen Bedeutung keiner jedoch erklären kann, bis schließlich Chadhir das Rätsel löst.<sup>2</sup>

Auf dem Rückmarsch durch die Finsternis<sup>3</sup> zogen sie durch ein Land, das voller Kieselsteine war, hindurch.<sup>4</sup> Sie vernahmen ein Geräusch unter den Hufen ihrer Pferde.<sup>5</sup> „Da fragten sie: ‘was bedeutet dieses Geräusch, o König?’ Er antwortete: dies ist etwas, das so beschaffen ist, daß, wer davon nimmt, Reue empfindet und wer es liegen läßt, Reue empfindet.“<sup>6</sup> Ein Teil (der Leute) nahm davon; ein anderer ließ es liegen.“ Die aufgelesenen Gegenstände stellten sich als wertvoll heraus. „Der, welcher davon nahm, empfand Reue, weil er nicht mehr nahm. Der, welcher es liegen ließ, empfand Reue, weil er davon nichts nahm.“

Der Bericht, der nochmals ausdrücklich als der des Muhammed b. ‘Alī bezeichnet wird<sup>7</sup>, schließt mit einer von dem letzteren tradierten Bemerkung des Propheten, daß Dū’l-qarnein lernend in die Finsternis eindrang und lernend aus derselben herauskam.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Über die Episode mit dem Wunderstein vgl. oben S. 41.

<sup>2</sup> Chadhir tritt also an die Stelle von Papas in der lateinischen Version (oben S. 41, Anm. 4) oder an die von Aristoteles in anderen Versionen, vgl. W. Hertz *Abhandlungen* S. 73 ff.

<sup>3</sup> Siehe oben S. 153, Anm. 6. Vgl. auch oben S. 155, Anm. 3.

<sup>4</sup> Über die Episode vgl. oben S. 142.

<sup>5</sup> *ḥujūlīm*, derselbe Ausdruck wie oben S. 142, Anm. 7.

<sup>6</sup> Vgl. S. 142, Anm. 8.

<sup>7</sup> Fol. 51\* قال عبارة فهذا الذي بلغني من حديث محمد بن

على عن ذي القرنين

<sup>8</sup> Ibidem أخي ذو القرنين دخل الظلمة واعياً وخرج واعياً



Eine mit der Lebensquellsage zusammenhängende Version wird von 'Omāra, ohne die Anführung von Gewährsmännern, bei einer späteren Gelegenheit<sup>1</sup> reproduziert.

Dū'l-qarnein dringt auf einem neuen Wege nach dem Westen und gelangt an die Stelle, wo die Sonne in einer schlammigen Quelle untergeht.<sup>2</sup> „Er drang sodann in die Finsternis ein<sup>3</sup>, um den Lebensquell zu finden. Doch trat er aus der Finsternis heraus, ohne ihn gefunden zu haben.“ Er zieht jedoch weiter, bis er an „das die Welt umgebende, stockfinstere, stürmische Meer“<sup>4</sup> gelangt. Alexander gibt zunächst Gott Lob und Dank für die Möglichkeit, nun auch die Meereswunder in Augenschein zu nehmen.<sup>5</sup> Hierauf stellt sich ein Engel ein, der ihm seine Hilfe anbietet. Nachdem er Chadhir mit der Führung des Heeres betraut und ihn angewiesen hat, ein Jahr lang<sup>6</sup> auf ihn zu warten, segelt Alexander auf einem besonders für diesen Zweck gebauten Schiffe, mit drei Adlern und einem Glaskasten versehen, aufs Meer hinaus. Nach einer sechsmonatlichen Fahrt macht er Halt und, nachdem er durch die Adler die große Entfernung vom Lande festgestellt hat, läßt er sich in einem Glaskasten<sup>7</sup> in die Tiefe hinunter, wobei ihm der Engel als Wegweiser dient. Die Unterhaltung mit dem Engel und die von Alexander beobachteten Meereswunder decken sich zu einem großen Teile mit dem entsprechenden

<sup>1</sup> Fol. 70<sup>a</sup>f.

<sup>2</sup> Dies mit Rücksicht auf Koran 18, 84. Vgl. oben S. 139.

<sup>3</sup> Die sich also im Westen befand, vgl. Index A § 8.

<sup>4</sup> Fol. 70<sup>b</sup> وقف على البحر الحيط بالدنيا المظلم المدهم

ذى الأمواج. Gemeint ist natürlich „das stinkende Meer Okeanos, das die gesamte Schöpfung umgibt“, vgl. die syrisch-christliche Legende oben S. 52, Anm. 3. Vgl. auch S. 37, Anm. 1.

<sup>5</sup> Der ursprüngliche Beweggrund für seinen Abstieg in die Tiefe ist Wißbegierde, oben S. 7, Anm. 5. <sup>6</sup> Vgl. Index A § 9.

<sup>7</sup> In Pseudokallisthenes (oben S. 7 § 15) steigt er in ähnlicher Weise in einem gläsernen Fasse hinunter.

Bericht in der äthiopischen Alexanderversion.<sup>1</sup> Als ihn der Engel wieder an die Oberfläche bringt und sich von ihm verabschieden will, findet Alexander zu seinem Entsetzen, daß sowohl er als auch die Schiffsmannschaft ohne jegliche Lebensmittel geblieben sind. Der Engel schwingt sich hierauf in den Himmel empor und bringt ihm von dort einen Stengel Wundertrauben<sup>2</sup> herunter, die sich immer wieder erneuern und zur Sättigung der ganzen Armee genügen.

Von dort begibt sich Alexander-Dū’l-qarnein auf dem Wege über Jemen als frommer Pilger nach Mekka.<sup>3</sup>

Alexanders Aufenthalt in Mekka wird von ‘Omāra nach ‘Amr b. Samara nach seinem Vater nach Ibn al-Musajjab<sup>4</sup> geschildert. Alexanders Soldaten bemächtigen sich des Brunnens, der Ismā’īl gehört, so daß dieser samt seiner Familie dursten muß. Da tritt Abraham dazwischen. Alexander entschuldigt sich sofort, indem er behauptet, daß er nicht gewußt habe, daß der Brunnen Ismā’īl gehöre. Darauf führt Abraham einige Kühe vor, die Zeugnis ablegen, daß Ismā’īl der rechtmäßige Besitzer des Brunnens sei.<sup>5</sup> Es ist klar, daß Dū’l-qarnein hier, wie auch sonst<sup>6</sup>, mit dem biblischen Abimelech identifiziert wird.

Die im folgenden geschilderten Ereignisse kommen für uns nicht in Betracht. Es sei lediglich hervorgehoben, daß, als Alexander starb, Chadhir derjenige war, der das Totengebet über ihn sprach.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Vgl. unten S. 228, Anm. 10.

<sup>2</sup> Fol. 72<sup>b</sup>.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Wohl Sa’īd b. al-Musajjab aus Medina, st. ca. 94<sup>b</sup>, *Huff.* II 14.

<sup>5</sup> Ich kenne die Quelle dieser Legende nicht. Doch wird eine interessante Parallele von Dijārbekrī *Ta’rīḥ al-ḥamīs* I 100 Z. 26 zitiert. Der „ältere“ Dū’l-qarnein kam nach Mekka und fand Abraham und Ismael mit dem Bau der Ka’ba beschäftigt. Er verlangte von ihnen einen Beweis, daß sie hierzu legitimiert wären. Daraufhin erhoben sich fünf Schafe und legten Zeugnis ab. Dū’l-qarnein gab sich hierauf zufrieden. Natürlich liegt hier eine Reminiszenz an Genesis 21, 28–30 vor.

<sup>6</sup> Vgl. unten S. 283.

<sup>7</sup> Fol. 82<sup>b</sup>.

Um nunmehr 'Omāras Bericht für einen Augenblick als Ganzes zu überschauen, so kann zunächst kein Zweifel daran bestehen, daß derselbe, wie bereits angedeutet wurde, sich aus heterogenen Bestandteilen zusammensetzt. Es muß jedoch anerkannt werden, daß 'Omāra sie mit ziemlichem Geschick harmonisiert. Denn obwohl sich hie und da Dubletten und Widersprüche finden<sup>1</sup>, so wird doch dem Kern der Erzählung, Chadhirs Trinken aus dem Lebensquell und seinem Unsterblichwerden, nur in einer Version<sup>2</sup> Platz eingeräumt. Als das eigentliche Motiv der Wanderungen Alexanders tritt am Beginn der Erzählung das Suchen nach dem Lebensquell hervor<sup>3</sup>. Doch wird dasselbe allmählich von einem anderen Motiv, das uns bereits aus der älteren Alexanderdichtung bekannt ist, dem der Eroberungslust und Wißbegierde, zurückgedrängt.<sup>4</sup> Die verschiedenen Legenden, die diese verschiedenen Motive illustrieren, und die, wie oben<sup>5</sup> angedeutet wurde, ursprünglich unabhängig waren, sind bei 'Omāra bereits mit der Lebensquellsage verknüpft. So gelangt Alexander an das Ende der Welt, indem er das eine Mal den Weltberg<sup>6</sup>, das andere Mal das Weltmeer<sup>7</sup> erreicht; in beiden Fällen hatte er vorher den Lebensquell gesucht und verfehlt. Andererseits erreicht Alexander auf dem Wege zum Lebensquell den Berg, auf dem sich das Paradies befindet und der aus diesen Gründen unzugänglich ist<sup>8</sup>, während er in einer anderen Version, wie

<sup>1</sup> So die Episode mit den Kieselsteinen, die sich als Edelsteine herausstellen, oben S. 142 und wiederum S. 157; die Schlammquelle, in der die Sonne versinkt, SS. 138, 139 und 158; der Weltberg Qāf S. 139, Anm. 3 und S. 146; die verschiedenen Wanderungen zur Lebensquelle, die einerseits nach dem Westen (S. 138 und 158), anderseits nach dem Osten (S. 140 ff.) verlegt wird, und anderes. <sup>2</sup> Oben S. 143 ff. <sup>3</sup> S. 135 f.

<sup>4</sup> Vgl. den Vorwurf des Vogels und des Engels (oben S. 156 f.) oder Alexanders Sehnsucht, die Meereswunder zu schauen, S. 158. Der Lebensquell verleiht nicht nur Unsterblichkeit, sondern auch Allwissenheit, S. 148. Neben diesem Motiv klingt Alexanders Sehnsucht, die Welt zum wahren Glauben zu bekehren, nur schwächlich nach (vgl. S. 137).

<sup>5</sup> S. 38 ff. <sup>6</sup> S. 139 und S. 146. <sup>7</sup> S. 158. <sup>8</sup> S. 152 f.

im *Iter ad Paradisum*, an ein Wunderschloß gelangt, wo ihm, wie im Pseudokallisthenes, ein Wundervogel entgegentritt und ihm, wiederum wie im *Iter*, einen Wunderstein reicht.<sup>1</sup> Es ist nicht ausgeschlossen, daß ursprünglich in allen diesen Versionen Chadhir als derjenige figurierte, der, zum Unterschied von Alexander, die Lebensquelle erreichte, und daß er zum Zwecke der Harmonisierung, vielleicht erst von ‘Omāra, eliminiert wurde. Von einer dieser Versionen wissen wir es bestimmt.<sup>2</sup> Jedenfalls kommt Chadhir und mit ihm die Lebensquellsage nur in einer einzigen Version ‘Omāras<sup>3</sup> zur vollen Geltung.

Um bei dieser letzteren für einen Augenblick zu verweilen, so springt der Gegensatz zu den vormuhammedanischen Versionen, zum Teil auch zu der von Ibn Bābūje überlieferten Fassung<sup>4</sup>, in die Augen. Der Fisch als Erkennungszeichen, ebenso die Pferde als Wegweiser sind vollkommen beseitigt.<sup>5</sup> An deren Stelle tritt das im Dunkeln leuchtende Juwel ein.<sup>6</sup> Chadhirs ursprüngliches Verhältnis zu Alexander ist vollkommen vergessen.<sup>7</sup> Die Funktion der Quelle erhält eine theologisch vergeistigte Form.<sup>8</sup> Das ganze Kolorit ist durchaus muhammeda-

<sup>1</sup> S. 156 f. Auch sonst wird die enge Verbindung des Lebensquells mit dem Paradiese vorausgesetzt, vgl. Index A § 5.

<sup>2</sup> Der des Muhammed b. ‘Alī, oben S. 154 ff. Vgl. S. 155, Anm. 7.

<sup>3</sup> In der von al-Ḥasan, oben S. 143 ff. <sup>4</sup> S. 125 ff.

<sup>5</sup> Der Fisch wird überhaupt nicht erwähnt und die Pferde sind nur als Reittiere gedacht.

<sup>6</sup> Oben S. 144. Ein Juwel als Beleuchtungsmittel findet sich in andern Zusammenhänge bereits in Pseudokallisthenes, oben S. 17 § 39.

<sup>7</sup> Während es im Koran (oben S. 62 ff.), freilich mit Verwechselung der Personen, vorausgesetzt wird und noch in Ibn Bābūjes Version (S. 128) durchschimmert. Über Šūrī und die äthiopische Version s. unten S. 187 f. und S. 225 f.

<sup>8</sup> Die Quelle verleiht nicht nur Unsterblichkeit, sondern auch Freiheit von menschlichen Schwächen und Bedürfnissen und zugleich Allwissenheit (S. 146 ff.). Chadhir wird ein geistiges Wesen, geradezu ein Engel. Über Chadhir als Engel vgl. unten S. 274. Ob freilich diese Anschauung aus der Funktion der Quelle abzuleiten ist, ist fraglich.

nisch.<sup>1</sup> Die Version, wie sie uns hier entgegentritt, ist ohne Zweifel das Ergebnis einer langen sagengeschichtlichen Entwicklung, deren Mittelstufen sich zurzeit bloß erraten, aber nicht feststellen lassen.

### 3. Ta'labī

Die Version, die 'Omāra im Namen des Muhammed b. 'Alī b. al-Ḥusein wiedergibt<sup>2</sup>, findet sich in ausführlicherer und teilweise abweichender Gestalt in der Prophetengeschichte des Ta'labī<sup>3</sup> und in dem bekannten biographischen Wörterbuch des Ibn Ḥaġar.<sup>4</sup> Der letztere hat sie, gemäß seiner eigenen Angabe, aus Ibn 'Asākir (st. 571/1076) geschöpft<sup>5</sup>, der sie, nicht unähnlich 'Omāra, auf 'Alī b. al-Ḥusein, den Vater des Muhammed b. 'Alī zurückführt.<sup>6</sup> Ta'labī, dessen Gewährsmännerketten häu-

<sup>1</sup> Alexander ist ein gläubiger Muslim (oben S. 135, Anm. 3), er kennt den Koran (S. 148, Anm. 3) und besucht Mekka als Pilger (S. 159).

<sup>2</sup> Oben S. 154 ff.

<sup>3</sup> 'Arā'is (ed. Kairo 1314<sup>h</sup>) p. 207 ff.

<sup>4</sup> *Iṣāba* I 888 ff., in seinem in dieser Abhandlung häufig zitierten Chadhirartikel.

<sup>5</sup> „In seiner Biographie des Dū'l-qarnein“ (Ibn Ḥaġar *ibidem*) wohl aus seiner Geschichte von Damaskus.

<sup>6</sup> Als seine Gewährsmänner gibt Ibn 'Asākir die folgenden Tradenten an: Ḥaitama b. Suleimān, Abū 'Ubeida b. Abī Hanād, Sufjān b. Wakī' (st. 247<sup>h</sup>, *Mizān* I 356), dessen Vater, Mu'tamir b. Suleimān (aus Baṣra-st. 187<sup>h</sup>, *Ḥuṣṣ*. VI 21), Abū Ġa'far (= Muhammed b. 'Alī), dessen Vater ('Alī b. al-Ḥusein, der vierte Imam der Šī'a, st. 94<sup>h</sup>, vgl. die genealogische Tabelle in *Heterodoxies of the Shiites* II 160). Ein kurzer Auszug aus diesem Berichte, als dessen Überlieferer gleichfalls Ḥaitama b. Suleimān, dann Ġa'far aṣ-Ṣādiq und sein Vater Muhammed b. 'Alī genannt werden, findet sich bei Ibn Ḥaġar I 887. Dieselbe Version wird von Sibṭ Ibn al-Ġauzī (st. 654/1257) in seinem *Mir'at az-Zamān* (Ms. British Museum Or. 4215) fol. 81<sup>a</sup> im Namen seines Großvaters zitiert. Der Isnād geht gleichfalls auf Ġa'far zurück, der die Tradition in gerader Linie auf 'Alī zurückführt. Die Legenden über Dū'l-qarnein und Chadhir waren in der alidischen Familie sehr beliebt und sie werden häufig im Namen der „Mitglieder der Familie“ tradiert. — Einige Varianten aus Sibṭ Ibn al-Ġauzī's Version, die sich eng, aber nicht wörtlich an Ta'labī anschließt, werden im folgenden mit „Sibṭ“ angeführt.



fig verkürzt erscheinen, zitiert sie unmittelbar im Namen 'Alī b. Abī Ṭalīb.<sup>1</sup> Ich lege Ta'labīs Rezension, die vollständiger ist, zugrunde und merke, wo immer notwendig, die Abweichungen der Ibn Ḥagarschen Version<sup>2</sup> an. Ich übersetze Ta'labīs Bericht, der sehr wichtige Züge enthält, in seinen Hauptstellen wörtlich.<sup>3</sup>

„Der Eintritt Dū'l-qarneins in die Finsternisse in der Nähe des Nordpols, um den Lebensquell zu suchen.“

„Es wird im Namen des 'Alī b. Abī Ṭalīb, möge Allah sein Gesicht ehren<sup>4</sup>, überliefert, daß er (folgendes) erzählte<sup>5</sup>: Dū'l-quarnein hatte alles, was zwischen Osten und Westen liegt, erobert. Er hatte einen Freund unter den Engeln, der Rafael<sup>6</sup> hieß und der ihn zu besuchen pflegte. Während sie sich

<sup>1</sup> Ebenso im Kodex des British Museum Or. 1494 (s. Anm. 3), der sonst die häufig verkürzten oder gänzlich beseitigten Isnādketten Ta'labīs beibehält (vgl. de Rieux *Supplement Catalogue* p. 297).

<sup>2</sup> Im folgenden mit *IḤ* bezeichnet.

<sup>3</sup> Ich benutze die Edition Kairo 1314<sup>h</sup> p. 207 ff., die ich mit der älteren Edition Kairo 1282<sup>h</sup> p. 398 ff. verglichen habe. Ich habe außerdem die folgenden drei Handschriften des British Museum benutzt: 1) Or. 1494 (fol. 196<sup>b</sup>), kopiert 513/1119, = A; 2) Add. 18,508 (fol. 246<sup>a</sup>), kopiert 903/1497, = B; und 3) Or. 1428 (fol. 225<sup>b</sup>), 17. Jh., = C. Ich übersetze nach der Druckausgabe und weiche nur da ab, wo es der Konsensus der Handschriften oder der Zusammenhang erfordert. Ich beschränke mich auf die inhaltlich wichtigen Varianten.

<sup>4</sup> Edd. كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ, eine Benediktion, die nur von 'Alī gebraucht wird. A عَلَيْهِ السَّلَام, B رَضَوَانَ اللهُ عَلَيْهِ, C رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. Über die in diesen Varianten sich kundgebenden Parteischattierungen vgl. Goldziher *ZDMG.* 50, 125.

<sup>5</sup> *IḤ* + „Er ('Alī b. al-Ḥusein) wurde über Dū'l-qarnein befragt und er sagte: „Dū'l-qarnein war ein frommer Knecht unter den Knechten Gottes und nahm eine wichtige Stelle bei Gott ein.“

<sup>6</sup> Edd. رَقَائِيل, *IḤ* رَقَائِيل, A رَقَائِيل, B رَقَائِيل, C رَقَائِيل, Sibṭ رَقَائِيل. — Eine Beziehung auf diese Legende findet sich bei Dammīrī *Hajāt al-ḥajawān* II 20: „Diejenigen, die an Alexanders prophetischen Charakter glauben, behaupten, daß der Engel, der zu ihm herabzukommen pflegte, Rafael (رَقَائِيل sic) hieß, und dies ist der Engel,

eines Tages unterhielten, da sagte zu ihm Dū'l-qarnein: „o Rafael, erzähle mir doch über euren Gottesdienst im Himmel.“ Da antwortete dieser weinend: „o Dū'l-qarnein, was ist denn euer Gottesdienst im Vergleich mit dem unsrigen? Siehe, im Himmel gibt es Engel, die immer stehen und niemals sitzen dürfen, oder die sich immer bücken und nie das Haupt erheben dürfen, oder die sich immer niederbeugen und sich nie aufrichten dürfen. Sie rufen: „gepriesen sei der Heilige<sup>1</sup>, der Herr der Engel und des Heiligen Geistes! O Herr, wir dienen dir nicht, wie es dir gebührt.“ Da weinte Dū'l-qarnein bitterlich und sprach: „Ich wünsche<sup>2</sup> (ewig) zu leben, damit ich vom Dienste meines Herrn das erreiche, was seiner würdig ist.“ Da sprach Rafael: „Wünschest du es wirklich, o Dū'l-qarnein?“ Er sprach: „Jawohl.“ Da sprach Rafael<sup>3</sup>: „Gott besitzt eine Quelle auf Erden, die die Lebensquelle genannt wird. Es ist Gottes Beschluß bezüglich derselben<sup>4</sup>, daß, wer aus ihr einen Trunk getan, nicht eher stirbt, als bis daß er derjenige ist, der seinen Herrn um den Tod bittet.“ Da sagte zu ihm Dū'l-qarnein: „Kennt ihr<sup>5</sup> den Ort dieser Quelle?“ Da sagte er: „Nein.“ Wir erzählen bloß einander im Himmel, daß Gott auf Erden eine Finsternis besitzt, die weder Mensch noch Genius betreten kann, und wir vermuten lediglich, daß jene Quelle sich in jener Finsternis befinden müsse.“

der am Tage der Auferstehung die Erde bewandert . . . Es sagt dies Ibn Abi Ḥaitama“. Letzterer ist ohne Zweifel identisch mit dem Historiker Ibn Ḥaitama (*Ḥaǧi Ḥalfa* II 99 Nr. 2067, auch Ibn Abi Ḥ. genannt, *ibidem* I 288), der 279<sup>h</sup> starb.

<sup>1</sup> Mss. + الملك „der heilige König“.

<sup>2</sup> Mss. etwas emphatischer لأحب „ich wünsche wahrlich“.

<sup>3</sup> Ohne sich in den Himmel zu erheben (vgl. oben S. 154).

<sup>4</sup> Ed. 1314<sup>h</sup> ist korruptiert. Ed. 1282<sup>h</sup> und Mss. فيها من الله

عزيزة.

<sup>5</sup> IH und B Singular: „Kennst du?“ Der Plural bezieht sich natürlich auf die Engel als Klasse.

„Da versammelte Dū'l-qarnein die Gelehrten unter den Einwohnern der Erde und die Leute, die in den (heiligen) Büchern und prophetischen Urkunden bewandert waren, und sprach zu ihnen: ‚Laßt mich wissen, ob ihr in den göttlichen Schriften, die ihr gelesen, oder in den Überlieferungen der Propheten und der früheren Gelehrten, die auf euch gekommen sind<sup>1</sup>, gefunden habt, daß Gott auf Erden eine Quelle niedergelegt hat, die die Lebensquelle genannt wird.‘ Da sagten die Gelehrten: ‚nein.‘<sup>2</sup> Hierauf sagte ein Gelehrter unter ihnen<sup>3</sup>: ‚Ich habe im Testament Adams gelesen<sup>4</sup> und darin gefunden, daß Gott auf Erden eine Finsternis erschaffen hat, die weder Mensch noch Genius betreten kann, und daß er in derselben die Quelle der Unsterblichkeit<sup>5</sup> niedergelegt hat.‘ Da fragte Dū'l-qarnein: ‚in welchem Erdteile<sup>6</sup> hast du sie gefunden? Er antwortete: ‚ich habe sie in einem Erdteil, der am Horn der

---

<sup>1</sup> Ich lese mit Mss. **وَمَا جَاءَكُمْ مِنْ أَحَادِيثِ الْأَنْبِيَاءِ وَمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ مِنَ الْعُلَمَاءِ**.

<sup>2</sup> *IH* voller: ‚Wir wissen es nicht.‘ Da sprach er: ‚Habt in eurer Gelehrsamkeit gefunden, daß Allah eine Finsternis besitzt?‘

<sup>3</sup> *IH* +, ‚Warum fragst du danach?‘ und er tat es ihm kund“ Vgl. die syrische Homilie, oben S. 54. **فَقَالَ عَالِمٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ** **وَيُقَالُ لَهُ أَنْشَخِير** „Da sagte einer der Gelehrten, der Afšahīr hieß.“ Dies ist Afschachīd (= Arfachschar), der im Moriscoroman (unten S. 175, Anm. 3) wieder auftaucht.

<sup>4</sup> Dijārbekrī (ca. 982/1574) *Ta'rīḥ al-ḥamīs* I 101 beruft sich in einem Zitat aus dem Werke *Janābī'* (wohl *Janābī'u 'l-'ulūm* von al-Ḥu-waijjī, starb 637/1239, Brockelmann I 508) auf eine ähnliche Überlieferung: „Ein Greis sprach zu ihm (Dū'l-qarnein): ‚Ich habe in dem Testament Adams an seinen Sohn Seth gelesen, daß Gott auf der Oberfläche der Erde in der Richtung nach dem Westen eine Finsternis besitzt, in der sich der Lebensquell befindet.‘ Er begab sich sodann in der Richtung nach dem Westen.“

<sup>5</sup> al-ḥuld, B al-ḥajāt. Vgl. Index A § 2.

<sup>6</sup> **فِي الْأَرْضِ** nach Mss. zu ergänzen.

Sonne<sup>1</sup> liegt, gefunden<sup>1</sup>. Da schickte Dū'l-qarnein<sup>2</sup> und versammelte zu sich<sup>3</sup> die Rechtsgelehrten, die Vornehmen<sup>4</sup> und die Könige.<sup>5</sup> Sodann begann er in der Richtung nach Sonnenaufgang<sup>6</sup> zu wandern. Er wanderte zwölf Jahre<sup>7</sup> bis er an den Saum der Finsternis gelangte, die gleich einem Dunste brodelte, aber keine nächtliche Finsternis war.<sup>8</sup> Dort schlug er sein Lager auf. Hierauf<sup>9</sup> versammelte er die Gelehrten seines Hoflagers<sup>10</sup> und sprach zu ihnen: „Ich wünsche in diese Finsternis einzutreten.“ Da sagten die Gelehrten: „o König! Die Könige und Propheten<sup>11</sup>, die vor dir waren, haben diese

<sup>1</sup> C قرني مطلع الشمس „an den beiden Hörnern der aufgehenden Sonne“, vgl. Anm. 6. Ähnlich Sibṭ عند طلوعها.

<sup>2</sup> Das erste إليها ist mit Mss. zu streichen.

<sup>3</sup> Ich lese mit BC إليه statt إليها.

<sup>4</sup> Mss. lassen من الناس aus.

<sup>5</sup> Auch in der Homilie (oben S. 53 f) erscheinen die Vornehmen und Edlen neben den Greisen.

<sup>6</sup> Edd. مغرب „Westen“; Mss. dagegen مطلع „Osten“ (vgl. oben Anm. 1.) Dijārbekrī (oben S. 165, Anm. 4) setzt ersteres voraus. Dieser Gegensatz tritt in der gesamten Alexanderdichtung hervor (vgl. Index A § 8). Doch ist er eigentlich ohne Bedeutung, da der Lebensquell am Nordpol (vgl. die Überschrift bei Ta'labī und sonst) gelegen ist.

<sup>7</sup> Ebenso Sibṭ unten S. 320, 16. In der Homilie (oben S. 53 Z. 5 v. u.) sind es zwölf Tage, Index A § 8.

<sup>8</sup> Ich lese mit Mss. فاذا ظلمة تفور مثل الدخان ليست بظلمة ليل. Ähnlich IH. Vgl. über diese Anschauung S. 155.

<sup>9</sup> Von hier an stimmt mit unserer Darstellung die Version des Türken Surūrī (st. 969/1561) in seinem arabischen Kommentar zu Sa'dis Gulistān (Mss. British Museum Harl. 5451, fol. 74 a und Add. 7745, fol. 69 a) im Wesentlichen überein. Eine Übersetzung von Surūrī gibt Graf im Appendix zu seiner Übersetzung des Gulistān Leipzig 1846. Einige Varianten werden im folgenden mit Surūrī angeführt.

<sup>10</sup> Über 'askar in dieser Bedeutung vgl. Sprenger *Leben und Lehre des Muhammed* II 471 Anm. 2, der die Stelle aus Ta'labī übersetzt.

<sup>11</sup> Mss. umgekehrt „die Propheten und Könige“. Dies dürfte ursprünglicher sein. Die Umstellung empfahl sich in einer Anrede an einen König.

Finsternis<sup>1</sup> nicht gesucht.<sup>2</sup> Suche sie ebenfalls nicht. Denn wir fürchten, daß dich plötzlich etwas befallen mag<sup>3</sup>, das dir nicht angenehm sein und der Erde und den Erdenbewohnern Untergang bringen wird<sup>4</sup>. Er aber sprach: „ich kann nicht anders als in dieselbe eintreten“.<sup>5</sup> Da sprachen sie: „o König, halte dich von dieser Finsternis zurück und suche sie nicht. Denn wüßten wir, daß, wenn du sie suchtest, du dich des von dir Gewünschten bemächtigen würdest und Gott uns nicht zürnen würde, so würden wir dir sicherlich folgen. So aber befürchten wir Tadel<sup>6</sup> von Gott und Untergang für die Erde und die Erdenbewohner.“ Da sprach Dū'l-qarnein: „ich kann nicht anders, als in dieselbe eintreten“.<sup>7</sup> Da sprachen die Gelehrten: „in diesem Falle ist es deine eigene Sache.“

„Da sprach Dū'l-qarnein<sup>7</sup>: „welche Tiere sind in der Nacht am scharfsichtigsten?“<sup>8</sup> Sie sagten: „die Pferde“. Er sagte: „und welche Pferde sind in der Nacht am scharfsichtigsten?“

<sup>1</sup> Mss. الظلمة statt الارض.

<sup>2</sup> Mss. تطلبها und تطلبوا, wie auch Edd. weiter unten.

<sup>3</sup> A يتبعق. Dies dürfte die ursprüngliche Lesart sein. B يتعين, C يتخبر, Edd. ينفخ.

<sup>4</sup> لا بُدَّ من ان أسلكها. Die Antwort erinnert lebhaft an den Talmud, oben S. 44, Anm. 1 und an die Homilie, oben S. 53, Anm. 6.

<sup>5</sup> A العتب, C العقبا (sic), B läßt mehrere Zeilen aus. Ed. 1282<sup>h</sup> العيب, in Ed. 1314<sup>h</sup> ist das Wort ausgefallen.

<sup>6</sup> Auch in der Homilie wird diese Antwort zweimal wiederholt, oben S. 53, Anm. 6 und 54 Z. 10.

<sup>7</sup> Sibṭ وقال لاهل الحبرة „da sprach er zu Leuten von Erfahrung“. Die folgenden Anfragen werden also nicht an die Gelehrten gerichtet, die sich seinem Plane widersetzen. Ähnlich Surūrī (oben S. 166, Anm. 9) ثم قال لاهل البعثة „dann sprach er zu den Leuten des Wissens“. Vgl. unten S. 177, Anm. 1.

<sup>8</sup> Das ursprüngliche Motiv (oben S. 28, Anm. 1) ist hier natürlich verwischt.



Sie sagten: ‚die Weibchen.‘ Er sagte: ‚und welche Weibchen sind am scharfsichtigsten?‘ Sie sagten: ‚die jungen‘.<sup>1</sup> Er (der Berichterstatter) fährt fort: Da schickte Dūl-qarnein und ließ für sich sechstausend<sup>2</sup> junge, weibliche Pferde<sup>3</sup> zusammenholen. Dann wählte er aus seinem Heere sechstausend Mann, Leute von Mut und Verstand, aus und gab einem jeden von ihnen ein Pferd. Chadhir aber<sup>4</sup> übergab er das Kommando, indem er ihn über die Vorhut, die aus zweitausend Mann bestand<sup>5</sup>, setzte, so daß Dūl-qarnein mit viertausend zurück-

<sup>1</sup> Edd. البكارى, Mss. (ebenso Sibṭ) البِكارَة, Plural von بَكْرٌ „junges Kamel“, hier ungenau vom Pferde gebraucht. Kurz darauf (vgl. Anm. 3) Edd. أَبْكَار, Mss. بَكَارَة. Ich zweifle jedoch nicht, daß ursprünglich hier ein Plural von بَكْرٌ beabsichtigt ist, in dem Sinne „a she camel that has brought forth but once, or a she camel in her first state or condition“ (vgl. Lane, der allerdings als Plurale von بَكْرٌ nur أَبْكَارٌ und بَكَارٌ belegt). Die Stuten sind ihren erstgeborenen Jungen besonders zugetan und ihr Mutterinstinkt, der sie zu ihnen zurücktreibt, ist entsprechend intensiver. Vgl. unten S. 212. Surūrī hat الابكار الدَّم الاناث „braune zum ersten Mal trächtige Stuten“. — IH und die Version bei ‘Omāra (oben S. 154 ff.) lassen die Episode mit den Tieren aus.

<sup>2</sup> Vgl. Index A § 13.

<sup>3</sup> غرس انثى أَبْكَار, Mss. بَكَارَة, s. Anm. 1. Vgl. unten S. 177, Anm. 2, S. 223, Anm. 8 und Index A § 15.

<sup>4</sup> Sibṭ + وهو ابن خالته وسيره (وَمُسَيَّرِه) ووزيره „der sein Vetter, sein Reisebegleiter (?) und sein Vezir war“. Vgl. oben S. 137 und unten S. 238.

<sup>5</sup> Bei Surūrī deutlicher ونصب على كل ألف رجلٍ رئيسًا „er setzte über jede Tausend Mann einen Weisen als Befehlshaber. Chadhir aber setzte er über zweitausend, die nunmehr seine Vorhut bildeten“.

blieb. Da sagte Dū'l-qarnein zum Reste seines Heeres: „Entfernt euch nicht von eurem Lager zwölf Jahre lang.<sup>1</sup> Wenn wir (bis dahin) zurückkommen, (dann ist's gut). Sonst könnt ihr in eure Heimatländer zurückkehren.“

„Da sprach Chadhir: „o König! Siehe, wir treten in die Finsternis ein, ohne daß wir wissen“, wie lange die Reise in derselben dauern wird, und ohne daß einer den anderen sehen kann. Was sollen wir nun tun, wenn wir in die Irre geraten?“ Da gab Dū'l-qarnein dem Chadhir ein rotes Juwel und sprach zu ihm: „Wo ihr in die Irre geratet, dort wirf dasselbe zu Boden. Wenn es einen Schall von sich gibt<sup>3</sup>, dann laß die Leute, welche sich verirrt haben, zum Orte des Schalles zurückkehren.“ Er (der Berichterstatter) fährt fort: Da zog Chadhir vor Dū'l-qarnein hin, indem er immer aufbrach, während Dū'l-qarnein sich niederließ.“<sup>4</sup>

„Während Chadhir nun wanderte, da kam ihm ein Tal in den Weg. Chadhir, der Eingebung seines Herzens folgend, vermutete (sofort)<sup>5</sup>, daß die Quelle sich im Tale befände,

<sup>1</sup> Vgl. Index A § 9.

<sup>2</sup> B + كيف نسير ولا كم نسير „in welcher Weise wir reisen werden noch wie lange wir reisen werden“.

<sup>3</sup> Hier gibt der Schall die Richtung; oben (S. 144, Anm. 2) war es das dem Juwel entströmende Licht. Bei IH fehlt das Juwel gänzlich (ebenso die Pferde), wahrscheinlich mit Absicht, denn er fügt hinzu (der Zusatz fehlt bei Ta'labī) فسار الخضر بين يديه وقد عرف ما يطلب وكان ذو القرنين يكتمه ذلك. „Chadhir zog ihm nun voran. Er wußte nämlich, was er (Dū'l-qarnein) suchte, während dieser es ihm verheimlichte.“. Es war demnach wirklich dunkel, aber Chadhir vermochte trotzdem den Lebensquell zu erreichen. Vgl. die folgende Anmerkung.

<sup>4</sup> Statt ويحط Mss. وينزل. Statt ويرتحل Sibṭ + وقد. علم الخضر ما يطلب الاسكندر. „Chadhir aber wußte, was Alexander suchte.“ Vgl. die vorhergehende Anmerkung.

<sup>5</sup> Surūrī gibt den Grund an فشتم طيباً عظيماً فوقع في خاطره „Er roch einen starken Wohl-  
انى في ذلك الرادى

und er blieb am Rande des Tales stehen<sup>1</sup>, indem er zu seinen Begleitern sprach: „Bleibt (hier) stehen. Kein Mann wage es, sich von seinem Standort zu entfernen!“ Dann warf er das Juwel ins Tal hin und wartete eine lange Zeit. Schließlich gab ihm das Juwel Antwort und als er, dem Schalle folgend, zu demselben hingelangt war, siehe, da befand es<sup>2</sup> sich an der Seite der Quelle. Hierauf zog Chadhir seine Kleider aus und stieg in die Quelle hinein, deren Wasser weißer denn Milch und süßer denn Honig war. Er trank, wusch sich, nahm seine Ablutionen vor und zog seine Kleider an.<sup>3</sup> Dann warf er das Juwel in der Richtung nach seinen Begleitern hin, und es fiel und gab einen Schall von sich. Chadhir, dem Schalle folgend, kehrte zu seinen Begleitern zurück, und stieg zu Roß, indem er zu ihnen sprach: „Ziehet des Weges, im<sup>4</sup> Namen Gottes!“

„Dū'l-qarnein aber verfehlte das Tal.<sup>5</sup> Sie überschritten die Finsternis in vierzig Tagen und Nächten.“ Dann kamen sie in eine Beleuchtung, die weder Sonnenlicht noch Mondlicht

---

geruch. Da fiel es ihm ein, daß die Quelle sich in jenem Tale befinden könnte.“ Vgl. oben S. 10 Z. 11.

وقال لأصحابه قِفُوا ولا يبرحَنَّ رجل <sup>1</sup> Ich ergänze nach Mss.

من مَوْتَفَه فرمى بالخرزة في الوادي; in Edd. sind die Worte durch ein Homoioteleuton ausgefallen. Dieser Satz wird auch bei IH vorausgesetzt. Er sagt kurz استوقف أصحابه.

<sup>2</sup> A هو „er“ (Chadhir).

<sup>3</sup> Hier bricht der Bericht bei IH ab. Der Rest wird in den Worten angedeutet: „dann wandte er sich zurück. Dū'l-qarnein aber schritt vorbei und verfehlte die Finsternis (wohl „die Quelle“ zu lesen), und er (Ibn 'Asākir) erwähnt den Rest der Erzählung.“

<sup>4</sup> Mss. على اسم statt بسم.

<sup>5</sup> Bei Surūrī folgt hier die Episode mit dem Hyazinthental. Die folgende Episode mit dem Vogel fehlt.

<sup>6</sup> Mss. + وليلة. Vgl. Index A § 9.

war<sup>1</sup>, und gelangten in eine Gegend von rotem, knarrendem Sande.<sup>2</sup> Da stießen sie auf ein in jenem Lande erbautes Schloß, das eine Quadratparasange breit war und ein Tor hatte. Dū'l-qarnein ließ sich mit seinem Heere nieder. Dann zog er allein aus, bis er ins Schloß eintrat.“

Dort findet Alexander auf einer von der einen Seite des Schlosses zur andern hinreichenden<sup>3</sup> Eisenstange einen schwarzen Vogel, der einer Schwalbe glich. Er fährt Dū'l-qarnein an: „o Dū'l-qarnein, hattest du nicht genug an dem, was hinter dir<sup>4</sup> war, daß du bis zu mir vorgedrungen bist?“ Hierauf folgt die Unterhaltung, die sich mit der von 'Omāra reproduzierten<sup>5</sup> fast vollständig deckt. Alexander besteigt, auf das Geheiß des Vogels, eine Treppe, die ihn zum Dach hinaufführt. Dort findet er einen Jüngling, der, in weiße Gewänder gekleidet, das Gesicht gen Himmel kehrt und die Hand am Munde hält. Er stellt sich als „den Herrn der Posaune“ vor<sup>6</sup> und gibt ihm einen Wunderstein, den Chadhir deutet.

Auf dem Rückwege marschieren sie wieder durch die Dunkelheit und betreten „das Tal, in dem sich Smaragden

<sup>1</sup> Mss. ليس بضوء شمس; Edd. كضوء „wie Sonnenlicht“ schwächt den Sinn einigermaßen ab, vgl. die Lesart S. 201, Anm. 4. Über die zugrundeliegende Anschauung vgl. oben S. 7, Anm. 9.

<sup>2</sup> Mss. والى (الى C) ارض حمراء ورملة خشكاشية (so A). Die Lesart der Edd. والارض حمراء رملة خشكاشية ist weniger gut. Sibṭ وارض حمراء رملة „einem roten, sandigen Boden“. Über die Gegend, in der alles rot ist, vgl. oben S. 153.

<sup>3</sup> Statt جانب Mss. جانبى.

<sup>4</sup> Edd. وراءى; Mss. وراءك, genau so wie bei 'Omāra S. 156, Anm. 3.

<sup>5</sup> S. 156 und vgl. unten SS. 178 und 201.

<sup>6</sup> In der Lesart von B bezeichnet er sich als Isrāfil: قال ذو القرنين من انت قال انا اسرافيل صاحب الصور ان الساعة الخ. Vgl. S. 202.

befinden.“<sup>1</sup> Sie vernehmen ein Geräusch unter den „Hufen“ ihrer Tiere.“<sup>3</sup> Alexander befiehlt ihnen die Gegenstände aufzulesen. „Denn wer davon nimmt, empfindet Reue, und wer es liegen läßt, empfindet Reue.“<sup>4</sup> „Manche von ihnen nahmen davon, manche ließen es liegen.“ Als sich nachher die Gegenstände als Smaragden herausstellten, „da empfand Reue sowohl derjenige, der nahm, als auch derjenige, der liegen ließ.“<sup>5</sup>

Die im obigen reproduzierte Version trägt im allgemeinen denselben Charakter, wie die des Muhammed b. ‘Alī bei ‘Omāra. Auf die Abweichungen, die mit wenigen Ausnahmen, geringer Natur sind, ist bereits in den Anmerkungen hingewiesen worden. Neu ist das einleitende Gespräch zwischen Dū’l-qarnein und dem Engel Rafael, in dem Alexanders Sehnsucht nach Unsterblichkeit durch dessen Frömmigkeit motiviert wird; dasselbe kehrt in fast identischer Form in der äthiopischen Alexanderversion wieder.<sup>6</sup> Mehrere Einzelheiten klingen an die syrische Homilie an. So die energischen Antworten Alexanders<sup>7</sup>, das Versammeln der Gelehrten samt den Vornehmen und Königen<sup>8</sup>, die Antwort des einen Gelehrten<sup>9</sup>, der in der Homilie eine solche Rolle spielt, und das Halt-

<sup>1</sup> Vgl. unten S. 189, Anm. 1. Das Tal wird sonst als *wādī’l-jāqūt* „Hyazinthental“ bezeichnet, vgl. S. 1, Anm. 3.

<sup>2</sup> AC قوائم „Füßen“.

<sup>3</sup> دوابهم, nicht Pferde, wie bei ‘Omāra (S. 157).

<sup>4</sup> Vgl. S. 198.

<sup>5</sup> Am Ende seines Berichtes gibt Sibṭ Ibn al-Ġauzī seiner Bewunderung darüber Ausdruck, daß sein Großvater, in dessen Namen er die Legende zitiert, diese nicht als Fälschung erkannt hat. Die zweifelhafte Handlungsweise Chadhirs, der seinen Meister täuscht, und die muhammedanisch zugestutzten Fragen des Vogels stempeln nach seiner Ansicht den ganzen Bericht als Erfindung.

<sup>6</sup> Unten S. 220.

<sup>7</sup> Oben S. 167, Anmm. 4, 6.

<sup>8</sup> Oben S. 166, Anm. 5.

<sup>9</sup> S. 165.



machen vor der Finsternis.<sup>1</sup> Der Fisch dagegen kommt gänzlich in Wegfall. Neu gegenüber der 'Omāraschen Rezension, falls dieselbe nicht einfach gekürzt ist<sup>2</sup>, ist die Mitbringung der jungen Mähren, eine Einzelheit, die eher mit Pseudokallisthenes übereinstimmt.<sup>3</sup> Sonst weist die Erzählung ein muhammedanisches Kolorit auf<sup>4</sup> und ist durch einen bedeutenden Abstand von den vormuhammedanischen Formen der Legende getrennt, von denen sie nur einige Details aufbewahrt hat.

#### 4. Die Moriscoverision

Zahlreiche Berührungspunkte mit der soeben behandelten Rezension, aber auch interessante selbständige Züge bietet die maurische Alexanderversion, die F. Guillén Robles nach einer Handschrift der Madrider Nationalbibliothek herausgegeben hat.<sup>5</sup> Die Handschrift, die in spanischer Sprache und in arabischen Charakteren geschrieben ist<sup>6</sup>, stammt aus dem 16. Jahr-

<sup>1</sup> Auch in der Homilie (S. 53 f.) zieht Alexander zunächst Erkundigungen ein; dann wandert er bis zur Finsternis. Dann erkundigt er sich wieder einmal.

<sup>2</sup> Da das Juwel als Wegweiser dient, waren ja die Pferde (und auch der Fisch) für diese Funktion unnötig geworden.

<sup>3</sup> Vgl. S. 9, Anm. 5.

<sup>4</sup> So z. B. daß Chadhir die Ablutionen (das *wuḍū'*) vornimmt; die Fragen des Vogels, die sich auf spezifisch muhammedanische Bräuche beziehen; der „Herr der Posaune“ u. a.

<sup>5</sup> *Leyendas de José hijo de Jacob y de Alejandro Magno sacadas de dos manuscritos Moriscos de la biblioteca nacional de Madrid* por F. Guillén Robles, Zaragoza 1888. Eine Bemerkung bei Grünbaum *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* S. 255 machte mich auf das Werk aufmerksam.

<sup>6</sup> In dem sogenannten Aljamiado, vom arabischen *al-ǧāmi'a* „vereinigend“ (sc. Spanisch und Arabisch). Eine zusammenfassende und zugleich lichtvolle Übersicht über diese kulturgeschichtlich sehr interessante Literatur findet man in einem Artikel in der *British and Foreign Review* (or *European Quarterly*) 1839 (Band VIII) SS. 63—95 unter dem Titel *Language and literature of the Moriscos*.

hundert.<sup>1</sup> Die spanische Übersetzung — denn das Original ist ohne Zweifel arabisch — dürfte ebenfalls aus dem 16. Jahrhundert stammen<sup>2</sup>, während das Zeitalter des arabischen Originals sich nicht feststellen läßt. Die Erzählung, die einen streng muhammedanischen Charakter trägt<sup>3</sup>, ist recht weitläufig und verdiente als Beitrag zur Geschichte des Alexanderromans eine genauere Untersuchung. Im folgenden müssen wir uns auf die Partien beschränken, in denen Chadhir eine Rolle spielt.

Der Bericht wird im Namen des 'Abdarrahmān b. Zījād b. An'um<sup>4</sup> eingeleitet, der ein Qādi in Ifrikija war und im Jahre 156<sup>h</sup> starb.<sup>5</sup> Der Bericht ist somit höchstwahrscheinlich über Nordafrika nach Spanien gewandert. Als 'Abdarrahmāns Gewährsmann erscheint der Medinenser Sa'id b. al-Musajjab (starb 44<sup>h</sup>)<sup>6</sup>, der im Namen des berühmten „Genossen“ Sa'd b. Abī Waqqās berichtet. Daneben werden hin und wieder auch andere Gewährsmänner genannt, die, wie im Ḥadith, ihre Traditionen gewöhnlich auf den Propheten selbst zurückführen.

Alexander-Dū'l-qarnein wird in all seinen Unternehmungen vom Engel Zayefil<sup>7</sup> wirksam unterstützt.<sup>8</sup> Doch erfreute er sich auch anderweitiger Hilfe. „Er hatte bei sich einen Mann

<sup>1</sup> Robles *ibidem* p. LV.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Die spanische Übersetzung stammt, wie Robles a. a. O. p. LVI nachweist, aus Aragonien, wo die Moriscos mit Milde behandelt und in ihrem Glauben belassen wurden (*British and Foreign Review* ib. p. 77). Freilich hingen auch die anderen Moriscos, trotz der offiziellen Bekehrung zum Christentum, noch lange am angestammten Glauben.

<sup>4</sup> Anomín = <sup>انعم</sup> <sub>ع</sub>.

<sup>5</sup> *Hulāṣat tadkhīb tahdīb* s. v.

<sup>6</sup> *Huff.* II 14.

<sup>7</sup> Zayefil = زاييفيل steht der Lesart زاييل bei Ta'labī oben S. 163, Anm. 6 am nächsten. Gemeint ist natürlich زاييل, Rafael.

<sup>8</sup> Mit seiner Hilfe unternimmt Alexander auch einen Flug in die Höhe p. 140 ff., vgl. 'Omāra oben S. 140, Anm. 3.

von den Söhnen der Christen.<sup>1</sup> Es gab auf Erden keinen gelehrteren als ihn. Er wurde al-Chadhir genannt.<sup>2</sup> Gott hatte al-Chadhir befohlen, bei Dū'l-qarnein zu sein und ihm zu gehorchen. Wenn Dū'l-qarnein eine Schwierigkeit hatte und Zayefil zu kommen zögerte, dann befragte er Afschachid<sup>3</sup> und, wenn dieser es nicht wußte, wandte er sich an al-Chadhir.<sup>4</sup> Afschachid sagte ihm, was er in den Büchern gelesen hatte; al-Chadhir aber sagte ihm, was ihm Gott an Wissen offenbarte.<sup>5</sup> Diese Trias spielt nun im Roman eine große Rolle.

Die Lebensquellepisode wird mit großer Ausführlichkeit geschildert.<sup>6</sup>

Alexander kommt nach der Stadt Ġābalqā<sup>7</sup>, die von ungeheurem Umfang ist. Er hatte durch das Buch des Isken-derios von der Existenz der Lebensquelle erfahren.<sup>8</sup> Zayefil,

<sup>1</sup> „de los hijos de los cristianos“ S. 145. Das arabische Original hatte wohl *min banī ar-Rūm*. Rom erscheint mehrfach als Inbegriff des Christentums.

<sup>2</sup> Über die Abstammung Chadhirs von Rom (Esau) vgl. unten S. 267.

<sup>3</sup> Afṣajid und daneben, wie es scheint, Alfaxid, im Arabischen wohl **أفشخيد** (vgl. oben bei Sibṭ Ibn al-Ġauzī S. 165, Anm. 3) und eventuell **الفشيد**. Dies ist ohne Zweifel Arfachscha (**أرفخشذ**), der Sohn Sems. Nach dem Buch der Jubiläen (VIII 1—4) lernte Keinan, der als Sohn Arfachscha's gilt — vgl. Genesis 10, 24; 11, 13 (LXX) — von seinem Vater die Schreibkunst. Auch in der Moriscoverision figuriert Arfachscha in erster Linie als Schriftgelehrter.

<sup>4</sup> Durchweg Aljadir (der Aljamiadotext ist vokalisiert), also gleich al-Chadhir, vgl. die Bemerkungen in der Vorrede S. XI.

<sup>5</sup> S. 145. Die Gewährsmänner für diesen Passus lassen sich nicht feststellen, da es nicht klar ist, ob die vorhergehende Berufung auf Ishāq (bzw. Abū Ishāq) und 'Abdalmalik (p. 140) sich auch auf unsere Stelle bezieht. <sup>6</sup> Kap. V p. 163 ff. Der Isnād ist nicht klar.

<sup>7</sup> Wie bei 'Omāra nach al-Ḥasan oben S. 140 ff. Vorher ist, ähnlich wie bei 'Omāra oben S. 138 f., von Alexanders Besuch in Ġābarsā die Rede, p. 151. Muqātil, über Ġābalqā und Ġābarsā befragt, gibt (p. 153 f.) im Namen Muḡāhids (st. ca. 100<sup>h</sup>) dieselbe Auskunft, wie oben bei 'Omāra S. 139.

<sup>8</sup> Bei 'Omāra dagegen erfuhr er dies aus den Schriften des Noah und Idrīs. — Ein „Sifr Iskenderī“ wird von Niḡāmī zitiert, vgl. Bacher *Niḡāmīs Leben und Werke* 72 Anm. 4.

der auf Gottes Geheiß herabkommt, gibt ihm nähere Auskunft. Sie sei zwölf Jahre weit entfernt<sup>1</sup> und befinde sich in der Mitte der Finsternis, deren Umfang vierzig Jahre betrage.<sup>2</sup> Deren Wasser sei „weißer denn Milch, süßer denn Honig, . . . wohlriechender denn Moschus“<sup>3</sup>, sie sei aber weder einem Menschen noch einem Genius noch einem Teufel noch einem Engel<sup>4</sup> zugänglich. Dahinter befinde sich der Weltberg, der so hoch sei, daß er die Sonne verdecke und dadurch Finsternis verursache.<sup>5</sup>

Alexander ruft daraufhin die Weisen zusammen, um sie über den Lebensquell zu befragen. Doch sie antworten: „Wir wissen es nicht.“<sup>6</sup> Afschachīd jedoch<sup>7</sup> gibt ihm die gewünschte Auskunft, die er aus der Schrift, die Adam seinem Sohne Seth übergab,<sup>8</sup> geschöpft habe, und die, natürlich mit der von Zayefil erteilten, übereinstimmt. Doch warnt ihn Afschachīd vor dem Unternehmen.<sup>9</sup> Allein Alexander besteht energisch auf seinem Vorhaben, in die Finsternis einzudringen. „Es ist nicht anders möglich, als daß wir in dieselbe eintreten“<sup>10</sup>, eine Antwort, die er kurz darauf fast wörtlich wiederholt.<sup>11</sup> Auf die Frage, welche Tiere in der Dunkelheit am scharfsichtigsten seien<sup>12</sup>,

<sup>1</sup> Vgl. Index A § 9.

<sup>2</sup> Oben dagegen (S. 170) wandern sie in der Finsternis bloß vierzig Tage. Vgl. S. 177.

<sup>3</sup> p. 164 „màs fuerte en blancura que la leche“ etc. = أَشَدُّ بَيَاضًا  
من اللبن. Vgl. Index A § 3.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 165.

<sup>5</sup> Der Name Qāf kommt jedoch nicht vor.

<sup>6</sup> „No lo sabemos“ p. 166 = Ibn Ḥaǧar I 888 (oben S. 165, Anm. 2)  
لَا نَعْرِفُهُ.

<sup>7</sup> Genau wie bei Sibṭ Ibn al-Ǧauzī oben S. 165, Anm. 3. Arfachschad vertritt also die Stelle des Greises oder Gelehrten in der Homilie (S. 53) und bei Ta'labī S. 165.

<sup>8</sup> Vgl. oben S. 165, Anm. 4.

<sup>9</sup> p. 168. Zum Teil wie oben S. 167.

<sup>10</sup> p. 168, vgl. oben S. 167, Anm. 4.

<sup>11</sup> Vgl. oben S. 167, Anm. 6. <sup>12</sup> Oben S. 167f.

antwortet Afschachid<sup>1</sup>: ‚die Weibchen der Pferde‘. ‚Und welche Weibchen sind am kräftigsten?‘ ‚Die jungfräulichen Füllen<sup>2</sup> sind sowohl am scharfsichtigsten als auch am kräftigsten in der Dunkelheit.<sup>3</sup>‘

Er läßt nun sechstausend<sup>4</sup> solcher Tiere in der Provinz von Ġābalqā zusammenholen, für die er die gleiche Zahl von Reitern unter den Angesehensten und Tapfersten seines Heeres auswählt.

Dann läßt er Chadhir kommen. ‚O al-Chadhir, gehe voran! Dringe mit Gottes Gnade und Hilfe, in Begleitung von zweitausend Reitern, in die Finsternis ein‘. Als Chadhir jedoch Einwendungen macht<sup>5</sup>, gibt ihm Alexander ein Juwel, das im Dunkeln Licht von sich gibt.<sup>6</sup> So ziehen sie in die Finsternis, Chadhir mit zweitausend voran und Alexander mit viertausend hinterher.<sup>7</sup> Der Rest der Armee bleibt außerhalb der Finsternis, wo sie auf Alexanders Geheiß zwölf Jahre lang<sup>8</sup> seine Rückkehr abwarten solle.

Chadhir befestigt das Juwel auf der Spitze seiner Lanze und dringt in die Finsternis ein. Mit göttlicher Hilfe erreicht er die Mitte der Finsternis, die zwanzig Jahre weit entfernt ist, in zwanzig Tagen. Auf Gottes Geheiß kommt ein Engel herab, der ihm zeigt, „wo jenes Tal ist, in dem die Quelle

<sup>1</sup> Die Anfrage richtet sich also an ihn allein, ebenso in der Homilie (oben S. 54), nicht an die Weisen im allgemeinen wie bei Ṭalabī (oben S. 167, Anm. 7).

<sup>2</sup> p. 169 „Las potrancas viryenes“, wohl die Übersetzung von **فرس انثى ابكار** (oben S. 168, Anm. 3), indem der Übersetzer **بكر** als „Jungfrau“ auffaßte. Vgl. unten S. 223, Anm. 8. S. jedoch oben S. 168, Anm. 1.

<sup>3</sup> Es handelt sich also zugleich um Sehkraft und um Ausdauer, vgl. oben S. 28, Anm. 1.

<sup>4</sup> Wie oben S. 168, Anm. 2. <sup>5</sup> p. 170.

<sup>6</sup> Es handelt sich, wie bei al-Hasan (oben S. 144, Anm. 2), um das Licht, nicht um den Schall. Muqātil (oben S. 130) gibt den Ursprung des Juwels an, p. 170. Es stamme aus dem Paradiese.

<sup>7</sup> Oben S. 168f. <sup>8</sup> Oben S. 169, Anm. 1.



sich befindet“<sup>1</sup>. Chadhir läßt seine Begleiter am Tale halten und gelangt mit Hilfe des Steines an die Quelle. „Er trinkt davon, nimmt seine Ablutionen vor, verrichtet sein Gebet“<sup>2</sup> und kehrt zu seiner Begleitung zurück, mit der er in vierzig Tagen<sup>3</sup> die Finsternis verläßt.

Alexander dagegen gelangt an ein Schloß, das drei Quadratmeilen<sup>4</sup> mißt. Dort findet er auf einer Eisenstange einen Vogel, „gleich einer Schwalbe, doch größer als eine solche“<sup>5</sup>. Der Vogel macht ihm denselben Vorwurf, den wir aus den anderen Versionen kennen, doch in etwas abweichender Form.<sup>6</sup> Die Unterhaltung mit dem Vogel ist uns bereits bekannt.<sup>7</sup> Schließlich findet Alexander auf dem Dach einen Engel, der die Posaune am Munde hält. Von diesem erhält er einen Stein und, zum Unterschied von den anderen Versionen, zugleich einen Stengel Wundertrauben.<sup>8</sup> Der Stein wird von Chadhir gedeutet.<sup>9</sup>

Hierauf dringt Chadhir<sup>10</sup>, auf Gottes Befehl, nochmals<sup>11</sup> in die Finsternis ein. In der Mitte der Finsternis gelangen sie an ein Tal<sup>12</sup>, in welchem sie unter den Füßen<sup>13</sup> ihrer

<sup>1</sup> p. 171 „dónde estaba la fuente aquella, qu'en ella estaba el aua de la vida“. Fuente ist wohl wādi, das der Übersetzer, infolge der zwiefachen Bedeutung des Wortes als „Fluß“ und „Tal“, mißverstanden.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 145.

<sup>3</sup> Vgl. S. 177 vorl. Z.

<sup>4</sup> „su largueza tres leguas y su ancheza otro tanto cuadrado“ p. 171. Legua ist ohne Zweifel = فرسخ Parasange Ebenso bei 'Omāra (S. 156). Bei Ta'labī (oben S. 171) ist das Schloß nur eine Quadratparasange groß.

<sup>5</sup> p. 172. Vgl. oben S. 171. <sup>6</sup> p. 172. <sup>7</sup> Oben SS. 156, 171.

<sup>8</sup> p. 175. Ebenso S. 159 (nach dem Abstieg in die Tiefe).

<sup>9</sup> p. 179 f.

<sup>10</sup> Chadhir übernimmt hier die Rolle des Alexander. Das Stück nimmt sich jedoch wie ein Fragment aus einem andern Bericht aus, in dem ursprünglich Alexander die handelnde Person war.

<sup>11</sup> D. h., auf dem Rückmarsch durch die Finsternis. Doch wird die Wanderung ausdrücklich als ein zweiter Zug durch die Finsternis bezeichnet, p. 180. Vgl. oben S. 153, Anm. 6.

<sup>12</sup> río, arabisch zweifellos wādi „Tal“, das der Übersetzer mißverstanden hat, vgl. oben Anm. 1. <sup>13</sup> Vgl. oben S. 172, Anm. 2.

Pferde<sup>1</sup> Steine finden, die gleich Kerzen leuchten. Chadhir befiehlt sie aufzulesen. Doch würde, so verkündet er, sowohl derjenige, der davon nähme, als auch derjenige, der nicht davon nähme, Reue empfinden.

Die Erbauung der Mauer gegen Gog und Magog, die unmittelbar darauf folgt<sup>2</sup>, und die übrigen in diesem Alexanderroman geschilderten Abenteuer kommen für unsere Untersuchung nicht in Betracht.

Die vorliegende Version schließt sich, wie sich auf den ersten Blick ergibt, eng an die vorhergehenden Rezensionen an, ohne jedoch mit irgendeiner derselben vollkommen identisch zu sein. Auf die Übereinstimmungen und Abweichungen ist bereits in den Anmerkungen hingewiesen worden. Zayefil ist ohne Zweifel mit Rafael identisch. Eine ganz neue Figur ist Afschachid, der sich nur noch bei Sibṭ Ibn al-Ğauzī findet, und der an dem Maṭūn der äthiopischen Alexanderversion<sup>3</sup> eine schlagende Parallele hat. Chadhir kommt zur vollen Geltung, indem er sogar beim Rückmarsch durch die Finsternis die Leitung in Händen hat. Der Fisch kommt natürlich nicht vor. Sonst zeichnet sich unsere Version, gleich der von 'Omāra und Ta'labī reproduzierten, durch ihren theologisch-muhammedanischen Charakter und die durch denselben bedingte Abstoßung aller heidnischen Elemente aus.

### 5. Šūrī

Eine ausführliche Darstellung der Chadhirlegende im Zusammenhang mit dem Alexanderroman findet sich in einem handschriftlichen Werke unter dem Titel: „Buch der Geschichte al-Iskender-Dū'l-qarneins des Römers und seines Vezirs al-Chadhir, Friede über ihn, mit ihm.“<sup>4</sup> Als der Verfasser des

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 172, Anm. 3.

<sup>2</sup> p. 181 ff.

<sup>3</sup> Unten S. 224 ff.

<sup>4</sup> Mss. British Museum Add. 7366, kopiert 1097/1685, und Add. 7367—7368 (in zwei Bänden), kopiert 1196/1782 (de Rieux *Catalogue*

Werkes, das eine Reihe neuer und interessanter Züge bietet, wird „der hochgelahrte Scheich Ibrāhīm b. Mufarriġ aš-Šūrī“<sup>1</sup> bezeichnet, der somit, wie sein Gentilicium besagt, aus Tyrus stammte. Sonst ist über den Verfasser nichts bekannt.<sup>2</sup> Was seine Lebenszeit anbetrifft, so wäre als terminus ad quem das Datum der ältesten Handschrift seines Werkes, die aus dem Jahre 1097/1685 stammt<sup>3</sup>, zu betrachten. Falls die Identität eines von Šūrī zitierten Autors richtig gedeutet ist<sup>4</sup>, dürfte unser Verfasser, der zur Zeit der Niederschrift unseres Kodex nicht mehr am Leben war<sup>5</sup>, ebenfalls im 17. Jahrhundert gelebt haben. Eine genauere Untersuchung des Werkes wird wohl Klarheit in diese Frage bringen. Glücklicherweise wird

---

p. 329f.); Kodex Berlin (Ahlwardts *Katalog* Nr. 9109), kopiert ca. 1150/1737. Die Berliner Handschrift enthält bloß ein Drittel des Werkes. Der Titel in Add. 7366, der nach de Rieu *ibidem* S. 330 Z. 1 von jüngerer Hand ist — was mir jedoch nicht sicher scheint —, lautet:

كتاب تأريخ الاسكندر ذى القرنين الرومى ووزيره الخضر عليه السلام محبته تأليف العلامة الشيخ ابراهيم بن مفرج الصورى

In Add. 7367 lautet der Titel kurz: هذا كتاب سيرة الملك الاسكندر على التمام والكمال. Der Titel in Kodex Berlin, der von sehr später

Hand ist, lautet: هذا كتاب قصة الاسكندر وهو ثلث سيرته. Ich lege im folgenden den Kodex Add. 7366, der der älteste ist, zugrunde und vergleiche ihn gelegentlich mit Kodd. 7367—7368, die im Wortlaut beträchtlich abweichen. Wo nichts Besonderes bemerkt, beziehen sich die Zitate auf Add. 7366.

<sup>1</sup> Vgl. den Titel in Kodex Add. 7366. Auch in Ms. Berlin ist unser Autor mit Namen genannt.

<sup>2</sup> Auch Ahlwardt gibt weder Lebenszeit noch sonstige Lebensdaten an. <sup>3</sup> Oben S. 179, Anm. 4.

<sup>4</sup> Šūrī beruft sich auf Abū'l-Ḥasan al-Bekrī (unten S. 181, Anm. 5). Ein Autor desselben Namens, der 1069/1658 starb, wird in Ahlwardts *Katalog* Nr. 1543 erwähnt (vgl. auch Nr. 8247 p. 262). Doch ist die Identifikation unsicher.

<sup>5</sup> Sein Name wird von der Benediktion رحمة الله عليه begleitet Add. 7366 fol. 1<sup>b</sup> und sonst.

dadurch das Alter der Überlieferung, der Şūrī folgen zu wollen erklärt, nicht berührt.

Das Motiv, das unsern Autor zur Abfassung seines Werkes bewog, wird von ihm selber in der Vorrede seines Werkes angegeben. Er habe, trotz seines Studiums der Prophetengeschichte von Adam bis auf Muhammed, nichts gefunden, was sich mit der Regierung Alexanders vergleichen ließe, eine Beobachtung, die sich in vollkommener Übereinstimmung mit den bekannten Koranworten bezüglich Alexanders<sup>1</sup> (Sure 18, 82 ff.) befände. „Als ich nun, fährt Şūrī fort<sup>2</sup>, dasjenige, was Allah betreffs seiner (Alexanders) Geschichte aussagt, vernahm, da verfolgte ich die Nachrichten über ihn und untersuchte seine Annalen. Doch richtete ich mich betreffs derselben weder nach den Worten der Geschichtenerzähler<sup>3</sup> noch nach (denen) der Mystik<sup>4</sup> und tradierte von Abū'l-Ḥasan al-Bekrī<sup>5</sup> lediglich dasjenige, was mit dem (Gottes)buch übereinstimmt. Wohl aber studierte ich das bekannte Werk<sup>6</sup>, das die Nachrichten

<sup>1</sup> Add. 7366: al-Iskender; Add. 7367: al-Iskender b. Dārāb ar-Rūmī. Ebenso in der Überschrift einer Berliner Handschrift Ahlwardts *Katalog* Nr. 9108 (vgl. unten S. 237, Anm. 6). <sup>2</sup> Text unten S. 317, 6ff.

<sup>3</sup> al-quṣṣāṣ. Vgl. über dieselben oben S. 79, Anm. 10.

<sup>4</sup> So fasse ich den Ausdruck ṭarīqa auf, s. *Dictionary of Technical Terms* ed. Sprenger p. 919; vgl. unten S. 189, Anm. 7. Möglich ist auch, daß Şūrī hier ṭarīqa im Sinne von Isnād auffaßt. Dies würde zu dem Sachverhalt stimmen. Denn ein Isnād kommt, soweit ich sehen kann, im ganzen Werke nicht vor.

<sup>5</sup> Der Name fehlt Add. 7367, ebenso, nach Ahlwardts Auszug zu urteilen, in Kodex Berlin. Vgl. oben S. 180, Anm. 4.

<sup>6</sup> *al-kitāb al-ma'rūf*. Hier scheint der Titel des Werkes ausgefallen zu sein. Vielleicht ist das *at-ta'rīḫ al-a'zam* „das große Geschichtsbuch, das besonders reichhaltig in betreff der Geschichte der Könige ist“ (Ahlwardt *ibidem*), auf welches sich Şūrī in Kodex Berlin nachdrücklich beruft, gemeint. Ahlwardt gibt die Stelle, an der das Zitat vorkommt, nicht an. Add. 7367 sagt allgemein **الكتب المعتبرة** „die geschätzten Werke“. Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß Add. 7366 fol. 52<sup>b</sup> einen Hinweis auf **صاحب كتاب المالك والمالك** enthält.

und Biographien der Könige, sowie alles, was sich mit ihnen ereignete, enthält.“ Wie Ibrāhīm b. al-Mufarriġ gelegentlich<sup>1</sup> konstatiert, folgt er in der Darstellung des Alexanderlebens der Tradition seines Mitbürgers Abū'l-Faraġ aṣ-Ṣūrī, über den ebenfalls sonst nichts bekannt ist. An einem Punkte seiner Erzählung, den wir unten<sup>2</sup> näher bezeichnen werden, schiebt Ṣūrī in seinen Bericht die Rezension des Wahb b. Munabbih ein, die uns bereits aus älteren Quellen bekannt ist.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir auf den Inhalt dieses Werkes, das nicht weniger als 304 Quartblätter umfaßt, im Einzelnen eingehen. Wir müssen uns darauf beschränken, die Partien, die von Chadhir handeln, genauer ins Auge zu fassen.

Wie der Titel des Werkes vermuten läßt<sup>3</sup>, tritt Chadhir in dieser Version nicht mehr als bloßer Begleiter Alexanders, sondern als dessen Vezir auf, der, mit echt orientalischer Machtfülle ausgestattet, als der eigentliche Held der Erzählung erscheint<sup>4</sup> und dem gegenüber Alexander fast zur Schattenfigur herabsinkt. Chadhir ist es auch, der erst Alexander von der ihm bevorstehenden Weltherrschaft in Kenntnis setzt. „Gott offenbarte Chadhir, daß er zu Alexander hinziehen und vor ihn hintreten soll, um ihn auf dem rechten Wege zu leiten und ihm die frohe Botschaft zu bringen, daß Gott ihn zum Könige der Welt machen werde.“<sup>5</sup>

---

قال صاحب الحديث وهذا ما بلغنا من حديث <sup>1</sup> Fol. 111<sup>b</sup> الاسكندر على رواية وهب بن منبه ونحن نعود الى طريقة كتابنا رواية ابو (sic) الفرج الصوري رحمه الله

<sup>2</sup> S. 189. <sup>3</sup> Oben S. 179, Anm. 4.

<sup>4</sup> Diese Vorstellung macht sich in diesem Genre von Alexandererzählungen durchweg geltend. Man lese Ahlwardts Auszüge aus den betreffenden Berliner Handschriften, *Katalog* Nrn. 9108—9122.

<sup>5</sup> Fol. 38<sup>b</sup>.



„Als nun Gott dies Chadhir offenbart hatte, da verließ er die Meeresinseln und reiste in der Richtung nach Mazedonien.<sup>1</sup> Chadhir pflegte nämlich auf den Meeresinseln Gott anzubeten.“<sup>2</sup> Nach seiner Ankunft in Mazedonien begibt sich Chadhir in die Halle, in der Alexander zu Gericht sitzt. Alexander wird auf den Fremden aufmerksam. „Wie ist dein Name, o Jüngling?“<sup>3</sup> „Elia.“<sup>4</sup> „Und dein Zuname?“ „Abū'l-‘Abbās.“<sup>5</sup> „Und woher bist du?“ „Aus dem Lande Palästina.“<sup>6</sup>

Chadhir hält darauf eine fromme Standrede, die zur Folge hat, daß er für seine Kühnheit ins Gefängnis geworfen wird.<sup>7</sup> Alexander trachtet danach ihn zu töten, wobei der Teufel als der eigentliche Anstifter und ein hoher Würdenträger<sup>8</sup> als Helfershelfer des Bösen figuriert. Doch in der Nacht wird Chadhir von einem Engel aus dem Gefängnis gezogen und auf einen hohen Berg in Mazedonien gebracht. Auf Alexanders Befehl zieht der Würdenträger mit fünfhundert Mann den Berg hinan, um Chadhir gefangen zu nehmen. Doch dieser, einer plötzlichen Eingebung des Himmels folgend, bläst, woraufhin ein feuriger Hauch aus seinem Munde hervorkommt, der nicht weniger als dreihundert Mann, den Würdenträger natürlich zuerst, auf der

<sup>1</sup> Über مقدونية als Stadt vgl. Nöldeke *Beiträge* S. 43, Anm. 3. Doch wird es weiter unten als Landesname aufgefaßt.

<sup>2</sup> Fol. 38<sup>b</sup> وكان الخضر عليه السلام يعبد الله تعالى في جزائر البحار, vgl. oben S. 94 und S. 120. Hier, wie vielfach später, tritt der Einfluß des Hadith deutlich hervor.

<sup>3</sup> يا فتى. Als Jüngling wird Chadhir im vorliegenden Werke sehr häufig angeredet. Vgl. über diese Vorstellung unten in Appendix A, S. 263.

<sup>4</sup> آليا (sic); Add. 7367 fol. 73<sup>b</sup> الياس Iljās. Vgl. unten S. 256, Anm. 5.

<sup>5</sup> Über den Gebrauch des Zunamens (Kunja) als Ehrenbezeugung vgl. Goldziher *Muhammedanische Studien* I 267. Eine Vermutung über den Ursprung des Namens Abū'l-‘Abbās s. unten S. 266, Anm. 1.

<sup>6</sup> Dies ist natürlich, da er mit Elias identifiziert wird. Nach Ibn Hišām (unten S. 195) befindet sich Chadhir ebenfalls im Tempel zu Jerusalem. <sup>7</sup> Fol. 39<sup>a</sup> f. <sup>8</sup> biṭrīq, von πάτριος (Nöldeke).

Stelle verzehrt.<sup>1</sup> Alexander rückt hierauf in eigener Person mit seiner Armee heran. Schließlich gelangt er zur Überzeugung, daß Chadhir ein Prophet sei, und zieht ihn in seine Nähe. Chadhir trägt ihm hierauf die Geschichte der Propheten vor<sup>2</sup>, die ihn nicht weniger als zwanzig Tage in Anspruch nimmt, offenbart ihm das künftige Erscheinen Muhammeds und läßt ihn schließlich das Abrahamidische Glaubensbekenntnis ablegen.<sup>3</sup> Gott gibt hierauf Chadhir Befehl „bei Alexander zu bleiben, mit ihm zu reisen und seine Hände zu stärken.“<sup>4</sup> Chadhir ist zwar nicht ohne weiteres bereit. Er erinnert sich, daß selbst Moses, „der von Gott Angeredete“, zu ungeduldig war, um bei ihm auszuharren.<sup>5</sup> Doch Gott besteht auf seinem Befehle.

Sie ziehen nun zusammen, wobei Chadhir als Wegweiser und Ratgeber, aber zugleich auch als Apostel<sup>6</sup> figuriert. Chadhir war wegen der ihm verliehenen Fähigkeiten für diese Stellung besonders geeignet. Insbesondere war er imstande, das Wasser unter der Erde zu erkennen<sup>7</sup> und konnte, vermöge seiner Sprachkenntnis, sich mit sämtlichen Völkern verständigen.<sup>8</sup>

Aus den zahlreichen Abenteuern Alexanders heben wir seinen Besuch in den Schlössern Salomos hervor.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Die ganze Episode ist fraglos dem Eliaswunder in II. Könige 1, 9–14 nachgebildet.

<sup>2</sup> Doch läßt er sich selber aus. Vgl. jedoch unten Anm. 5.

<sup>3</sup> Als Anhänger der Religion Abrahams erscheint Alexander ebenfalls bei Ibn Hišām, unten S. 193f. und sonst, vgl. unten S. 300.

<sup>4</sup> Fol. 41<sup>b</sup> فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى الْخَضِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا مُرَّةً بِالْمَقَامِ عِنْدَهُ وَالْمَسِيرِ مَعَهُ وَالْمَشَدِّ عَلَى يَدَيْهِ.

<sup>5</sup> *Ibidem*. Anspielung auf Koran 18, 65ff. Die im Hadith geläufige Beziehung dieser Stelle auf Chadhir (oben S. 61f.) wird also vorausgesetzt.

<sup>6</sup> Ebenso wie bei Ibn Hišām unten S. 197.

<sup>7</sup> Fol. 53<sup>a</sup>. Wie Salomos Wiedehopf in der muhammedanischen Legende, vgl. Weil *Biblische Legenden der Muselmänner* S. 228.

<sup>8</sup> Fol. 53<sup>a</sup>. Vgl. oben S. 137, Anm. 1. <sup>9</sup> Fol. 79<sup>a</sup> ff.

Nach einer Unterbrechung, auf die wir unten<sup>1</sup> zurückkommen, folgt sein Zug gegen Gog und Magog<sup>2</sup> und dann die Reise nach Jemen.<sup>3</sup> Von Jemen wendet er sich nach der Kupferstadt, als deren Erbauer Salomo bezeichnet wird.<sup>4</sup>

Da sie diese Wunderstadt unzugänglich finden, bauen sie ein hohes Gerüst, von dem aus sie die Stadt, wenn auch aus einiger Entfernung, in Augenschein nehmen können. Auf die Anfrage einer unsichtbaren Stimme stellt Chadhir sich selber als „al-Chadhir b. Malkān<sup>5</sup>, den Begleiter des Mūsā b. ‘Imrān“<sup>6</sup> und seinen Freund als den König al-Iskender, „der unter dem Namen Dūl-qarnein bekannt ist“, vor. Sie werden hierauf in die Stadt hineingelassen und betreten einen in der Mitte derselben befindlichen goldenen Dom, an dessen Eingang ein Jüngling steht. Als Alexander die wunderbaren Edelsteine, mit denen der Dom angefüllt war, gewahrte, trat er an Chadhir mit folgender Ansprache heran<sup>7</sup>: „O mein Meister! Ich habe das Verlangen einige dieser Perlen zu besitzen.<sup>8</sup> Vielleicht wird es Allah (mir) leichter machen, wenn ich in die Finsternis eintrete, um nach dem Lebensquell zu spähen. Vielleicht werde ich mit einem Trunk aus demselben gelabt, durch den ich bis zum Ende der Zeiten am Leben bleibe, damit ich Allah, aus Dankbarkeit für die mir erwiesenen Wohltaten, in einer Weise, die seiner würdig ist, anbeten kann.“<sup>9</sup> Daraufhin erklärt der Jüngling, indem er sich an Chadhir wendet, daß er bereits durch

<sup>1</sup> S. 189.

<sup>2</sup> Fol. 283<sup>b</sup> ff.

<sup>3</sup> Fol. 291<sup>a</sup> ff.

<sup>4</sup> Fol. 295<sup>b</sup>. Vgl. dagegen unten S. 305, wo als deren Erbauer Dūl-qarnein angegeben wird. Eine Volkstradition, die noch jetzt in Palästina geläufig ist, identifiziert die Kupferstadt mit dem alten Jericho, dessen sieben Kupfermauern ‘Alī lediglich durch seinen Hauch niederwarf. Vgl. Clermont-Ganneau *Archaeological Researches in Palestine* Band II (1896) p. 24.

<sup>5</sup> Über Malkān = Malkisedek vgl. unten S. 262.

<sup>6</sup> Vgl. S. 184, Anm. 5.

<sup>7</sup> Text unten S. 317, 14 ff.

<sup>8</sup> Alexander ist vollkommen ausgeschaltet. Er hat nicht den Mut, sich an den geheimnisvollen Jüngling selber zu wenden. Ebensowenig wendet sich der Jüngling an ihn. <sup>9</sup> Vgl. oben SS. 154, 164 und S. 220.

den Propheten Salomo von Dū'l-qarnein gehört habe, und macht diesem mehrere Edelsteine zum Geschenk.

Sie passierten hierauf eine wasserreiche Gegend, die Chadhir als Durdūr<sup>1</sup> bezeichnet. Hier teilt Chadhir dem Könige mit, daß er sich den „Finsternissen“ nähere. Alexander begibt sich mit einem auserlesenen Gefolge nach dem Weltmeer, wo er sich bei den Gelehrten erkundigt<sup>2</sup>, welche Tiere im Dunkeln am „scharfsichtigsten“<sup>3</sup> sind. Sie antworten „einjährige Füllen“.<sup>4</sup> Alexander läßt hierauf sechstausend<sup>5</sup> Stuten bringen, auf die

<sup>1</sup> Unten S. 318 Z. 2. Ich vermag den Namen nicht zu deuten. — Die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf die unten S. 316 ff. gegebenen Textauszüge aus Add. 7366. Das entsprechende Stück in Add. 7368 findet sich fol. 278 ff. Der Text des letzteren Kodex ist ziemlich abweichend; ich beschränke mich auf die Angabe der inhaltlich wichtigen Varianten. Ich bezeichne, der Bequemlichkeit halber, Add. 7366 mit A und Add. 7368 mit B.

<sup>2</sup> Hier ist wohl mehreres durcheinandergewürfelt. Das Weltmeer stammt aus einem andern Bericht. Möglicherweise liegt hier eine Reminiszenz an die syrische Homilie vor (oben S. 52), in der die Gelehrten dem Alexander Auskunft über den Okeanos geben.

<sup>3</sup> A *aṣṣ̣bar* „am geduldigsten“. B *aḥṣ̣ar* „am scharfsichtigsten“. Falls die Lesart von A keine bloße Verschreibung ist, dürfte sie eine alte Vorstellung reflektieren, vgl. oben S. 28, Anm. 1.

<sup>4</sup> A *المِهَارَةُ الْحَوَلِيَّةُ*; B *المِهَارَةُ الْحَوَائِلُ*. Letzteres würde bedeuten „neugeborene weibliche Füllen“ (vgl. *حائل* pl. *حوائِل* in dieser Bedeutung bei Lane: The female young one of a camel at the time of her birth). Kurz darauf liest B (statt *مُهْر* in A) *فرس انتى* *ابكار* genau wie *Ta'labī*, oben S. 168, Anm. 3. Es ist möglich, daß B *أَبْكَار* als „Jungfrauen“ auffaßt, und daß *حوائِل* demgemäß, entsprechend dem häufigen Gebrauch des Wortes, als „nicht schwanger, jungfräulich“ zu übersetzen ist. Der ursprüngliche Sinn (Tiere, die mit ihren Erstlingen schwanger sind oder dieselben soeben geboren haben, vgl. oben S. 168, Anm. 1) kann nicht zweifelhaft sein. Ein neugeborenes Füllen (zugleich ein Erstling) spielt auch in der jemenischen Version und bei *Nizāmī* eine Rolle, s. S. 212.

<sup>5</sup> Wie bei *Ta'labī*, S. 168, Anm. 2 und im *Moriscoroman*, S. 177.

er sechstausend auserwählte Männer setzt. Sie drangen nun mit Chadhir in die Finsternis ein, die sich im Osten<sup>1</sup> befand. Alexander hatte zwei Juwelle bei sich, die gleich Sternen leuchteten und die, wie man behauptet, Hyazinthe waren. Das eine dieser Juwelle behielt er für sich; das andere stellte er Chadhir zur Verfügung, den er mit zweitausend Mann vorausschickte.<sup>2</sup> Chadhir wanderte nun im Dunkeln viele Tage und Nächte, ohne daß man Tag und Nacht unterscheiden konnte. Während Alexander und sein Gefolge sich einst zur Rast niederließen, setzte Chadhir seine Wanderung fort und gelangte, mit Hilfe des Juwels, zur Quelle. „Er nahm hierauf seine Kleider ab und wusch sich mit Wasser aus derselben.“

„Es wird aber auch berichtet, daß er den mit ihm mitziehenden Heiden<sup>3</sup> vorausging und vor sich ein leuchtendes Ding<sup>4</sup> erblickte. Er ging auf das Ding zu und stieß auf Wasser, das an seiner<sup>5</sup> Seite hervorsprudelte. Er nahm von seiner Zukost<sup>6</sup> und setzte sich hin, um an der Quelle zu essen, bis daß ihn seine Genossen

<sup>1</sup> Vgl. Index A § 8.    <sup>2</sup> Vgl. Index A § 13 und Index B s. v. Chadhir.

<sup>3</sup> **مَنْ كَانَ مَعَ الْأُمَمِ** unten S. 318, 19. Die *Umam* (Heiden) als Bestandteil der Alexanderschen Armee werden auch sonst häufig von Šūrī erwähnt.

<sup>4</sup> Auch nach Pseudokallisthenes (oben S. 10 § 26) blitzte das Wasser der Quelle wie der Blitz.

<sup>5</sup> Das Suffix kann sich auf Chadhir oder auf das Wasser beziehen. Letzteres anscheinend ist in B vorausgesetzt, der, anstatt **يُخْرِجُ مِنْ**

**يُخْرِجُ مِنْ عَيْنٍ وَيَعُودُ فِي مَكَانٍ آخَرَ**, liest: „es (das

Wasser) kam aus einer Quelle hervor und kehrte an einem andern Orte zurück“. Etwas Ähnliches ist wohl auch unten bei Ibn Hišām (S. 199, Anm. 6) gemeint. Es handelt sich wohl darum, daß das Wasser nahe an der Stelle, an der es aus der Erde hervorsprudelte, durch eine andere Öffnung in der Erde verschwand (vgl. S. 139, Anm. 4 und S. 152, Anm. 2). Doch ist der Sinn nicht völlig klar.

<sup>6</sup> Erinuert lebhaft an das *προσφάγιον* des Pseudokallisthenes (oben S. 11, Anm. 1). Anstatt **مَنْ أَكَلَهُ**, liest B **مَنْ الْزَادِ** „was er an Reisezehrung bei sich hatte“.



einholten. Dann trank er vom Wasser und wusch seine Hände. Hierauf fiel<sup>1</sup> etwas Wasser auf die Reisezehrung<sup>2</sup> und sie begann sich zu bewegen. Da erkannte er, daß es der Lebensquell war. Er erblickte in demselben verschiedene Arten von Fischen, auf deren Rücken und Seiten in Gold- und Silberwasser folgendes geschrieben stand: „Preis dem Lebendigen, der nicht stirbt, dem Hochgepriesenen, dem Hochheiligen, dem Herrn der Engel und des (heiligen) Geistes.“<sup>3</sup> Er (der Berichterstatter) fährt fort<sup>4</sup>: Da wunderte sich Chadhir darüber und er pries Gott und verherrlichte ihn.“

„Es wird aber auch berichtet, daß zu seiner Reisezehrung ein<sup>5</sup> Fisch gehörte. Als etwas Wasser auf ihn fiel, da kehrte der Lebensgeist zu ihm zurück.“<sup>6</sup>

„Er<sup>7</sup> trank aus ihr (der Quelle) und füllte sein Trinkgefäß, indem er sprach: „Dies ist für Alexander“. Dann verrichtete er zwei Kniebeugungen<sup>8</sup> am Rande des Tales und wanderte, bis er mit seinen Genossen zusammentraf.“

<sup>1</sup> B وقع „tat er“, statt دفع.

<sup>2</sup> *supra*. Das Wort bedeutet „Reisezehrung“, dann aber auch das Tuch, auf dem man die Speisen aufträgt, das Speisetuch. In diesem Sinne versteht das Wort B, der السفرة من الجلد „Speisetuch aus Leder“ liest.

B fügt außerdem hinzu وقيل كان بها سمك فتحرك السفرة ولعب السمك „es wird aber auch berichtet: es waren in ihm (dem Speisetuch) Fische. Da bewegte sich das Speisetuch und die Fische begannen zu spielen. Da wußte er“ etc.

<sup>3</sup> Derselbe Ausdruck oben S. 164.

<sup>4</sup> B läßt qāla aus.

<sup>5</sup> B + مَشْبُوبَةٌ „gebratener“. Vgl. oben S. 94, Anm. 4.

<sup>6</sup> Genau derselbe Ausdruck, wie im Ḥadīth oben S. 90, Anm. 5.

<sup>7</sup> Das Folgende stammt sicherlich aus einer andern Rezension. Es wird daher auch passend in B durch qāla eingeführt.

<sup>8</sup> B ركعات „mehrere (oder viele) Kniebeugungen“. Nach al-Ḥasan (oben S. 143) verrichtet Chadhir nicht weniger als fünfzig Gebete.

„Er passierte hierauf das Smaragdental<sup>1</sup> und sprach<sup>2</sup> zu seinen Genossen: „Wer davon nimmt, wird Reue empfinden, und wer davon nicht nimmt, wird Reue empfinden.“<sup>3</sup>

„So bemächtigte sich Chadhir der Quelle, mit Ausschluß des Königs Alexander.“<sup>4</sup>

Unmittelbar auf diese Episode folgt ein Bericht über Alexanders Zug nach dem „Lande der Engel“, den unser Verfasser „von verlässlichen Autoritäten“, unter denen er Wahb mit Namen nennt, erhalten zu haben erklärt. Wir kommen auf diesen Bericht, der sich anderwärts in einer viel ältern Quelle findet, unten<sup>5</sup> zurück. Am Ende dieses Berichtes<sup>6</sup> nimmt Šūrī jedoch seine ursprüngliche Rezension der Lebensquellsage wieder auf, die er folgendermaßen beschließt. „Da sagte Alexander zu Chadhir: „o mein Meister, wir sind müde und elend. Unterhalt und Leben<sup>7</sup> gehören dir allein.“<sup>8</sup> Da streckte Chadhir seine

<sup>1</sup> Wādī'z-zabargād, oben S. 171 l. Z.

<sup>2</sup> Also Chadhir, nicht Alexander, wie oben S. 178 f. <sup>3</sup> Vgl. Index A § 30.

<sup>4</sup> Vgl. über diese Phrase oben S. 1, Anm. 3.

<sup>5</sup> S. 200 ff. <sup>6</sup> Fol. 297<sup>b</sup>, unten S. 319, 9 ff.

<sup>7</sup> *ar-rizq wa'l-ḥajāt*. *Rizq* bedeutet „Lebensunterhalt“ und würde dann den Sinn nahelegen, daß Chadhir (gleich Elias) auf wunderbare Weise gespeist wird. Ähnlich drückt sich Sibṭ Ibn al-Ğauzī (unten S. 321, 11) über Chadhir aus: Die Ansicht der Meister der Mystik (*mašā'ih at-ṭarīqa*) geht dahin *annahu ḥajjun jurzaqu*, „daß er am Leben ist und unterhalten wird“ (fol. 124<sup>b</sup>). Eine ähnliche Phrase wird vom schiitischen Mahdī häufig gebraucht, vgl. z. B. *Heterodoxies of the Shiites* II 38 Z. 13 *wa'anta ḥajjun turzaqu* „du lebst und wirst (von Gott) unterhalten“ (vgl. auch *ibidem* Anm. 1). *Rizq* bedeutet allerdings auch „geistiger Unterhalt, das Gute, das dem Menschen von Gott zuteil wird“ (vgl. Lane s. v.) und könnte auf Chadhir, der bei 'Omāra (S. 146 f.) von allen materiellen Bedürfnissen befreit wird, bezogen werden. Derselbe Ausdruck wird im Zusammenhang mit dem Lebensquell von Ibn Bābūje *Ikmāl ad-dīn* fol. 233<sup>b</sup> gebraucht. Mu'ammār al-Magribī, der berühmte „Langlebige“, findet den Lebensquell, während sein Vater ihn verfehlt. Dieser sagt: *wa-lam urzaq ana wa-anta ruziqtaḥu* „Mir ist er nicht zuteil geworden; wohl aber ist er dir zuteil geworden“.

<sup>8</sup> B + *وَلَكِنْ سَحَابٌ مِّنْ أَعْطَالٍ* „Preis jedoch gebührt ihm, der (es) dir hat zuteil werden lassen“. Das Folgende wird in B durch *qāla* eingeführt.

Hand nach dem Trinkgefäß<sup>1</sup> aus, in dem er etwas Wasser für Alexander verheimlicht<sup>2</sup> hatte. Aber er sah keinerlei Wasser darin. Da wurde er betrübt und er erkannte<sup>3</sup>, daß alles von Gott Beschlossene eintreffen müsse.“

Šūrīs Version der Chadhirlegende, um deren Merkmale in Kürze zusammenzufassen, unterscheidet sich in einigen wesentlichen Punkten von den im Vorhergehenden behandelten Gestalten unserer Sage. Chadhir, der bereits bei ‘Omāra eine bedeutende Rolle spielt, wird hier zum eigentlichen Helden der Handlung gestempelt, dem Alexander in seines Nichts durchbohrendem Gefühle willigen Gehorsam leistet. Zum Unterschied von ‘Omāra, bei dem unser Prophet nicht als Elias, in dessen Begleitung er gelegentlich<sup>4</sup> figuriert, sondern als Elisa erscheint, wird Chadhir bei Šūrī ausdrücklich mit Elias identifiziert, während als Resultat dieser Identifikation seine Heimat nach Palästina verlegt und eines der zahlreichen Wunder dieses biblischen Propheten<sup>5</sup> auf ihn übertragen wird. Daneben wird, unter dem Einfluß des Hadīth, der sich vielfach bemerkbar macht, Chadhir mit dem Gottesknecht des Korans identifiziert, der an Moses einen ungeduldigen Jünger hatte<sup>6</sup> und der mit dem Meere in naher Verbindung stand.<sup>7</sup> Die Lebensquellepisode deckt sich zu einem großen Teile mit der Version des schiitischen Imams

<sup>1</sup> A *as-saṭīḥa*; B *tilka ar-rakwa*, dasselbe Wort, wie unten S. 319 Z. 4. Beides bedeutet einen ledernen Wassersack.

<sup>2</sup> A خبأ; B جاب „gebracht“. Das letztere Wort dürfte die richtige Lesart sein; es ist nachklassisch.

<sup>3</sup> B وعلم ان ليس له إِدْنٌ مِنَ الشَّرْبِ مِنْ مَاءِ الْحَيَاةِ وَقَالَ  
لِلْأَسْكَدَرِ لَا مَقَرَّ مِنْ قَدَرٍ وَمَا كَانَ لَكَ سَوْفَ يَأْتِيكَ عَلَى ضَعْفِكَ

„und er erkannte, daß es ihm nicht beschieden war, aus dem Lebenswasser zu trinken, und er sprach zu Alexander: es gibt kein Fliehen vor einem (göttlichen) Beschlusse, und was dir (zubestimmt) war, wird dich am Ende in deiner Machtlosigkeit erreichen“. <sup>4</sup> Vgl. oben S. 149.

<sup>5</sup> Oben S. 184, Anm. 1. <sup>6</sup> S. 184, Anm. 5. <sup>7</sup> S. 183, Anm. 2.

Muhammed b. 'Alī.<sup>1</sup> Doch weist Şūrī in einigen von ihm deutlich genug als Variationen bezeichneten<sup>2</sup> Einzelheiten enge Berührung mit den vormuhammedanischen Versionen auf. Chadhir wird hier, wie nur noch in der Rezension des Ibn Bābūje, mit dem Fisch im Zusammenhang gebracht, während die Bezeichnung des letzteren als Zukost<sup>3</sup> lebhaft an Pseudokallisthenes erinnert. Auf welchem Wege diese Einzelheiten zur Kenntnis Şūrīs gelangten, läßt sich schwer entscheiden. Doch darf man aus der Tatsache, daß sie an so verschiedenen Punkten der Islamwelt wie Qumm<sup>4</sup> und Tyrus und zu so verschiedenen Zeiten, wie in der des Ibn Bābūje und Şūrī zum Vorschein kommen, den sichern Schluß ziehen, daß die vormuhammedanischen Versionen auch innerhalb des Islams nicht vollständig unterdrückt worden sind.

Völlig neu ist die von Şūrī wiedergegebene Version, nach der Chadhir, als er vom Lebenswasser getrunken hatte, ein Trinkgefäß damit füllte, um es Alexander zu überreichen.<sup>5</sup> Sie mag ein dunkler Widerhall der Kalepisode sein<sup>6</sup>, die allerdings sonst in der muhammedanischen Legende keinerlei Spuren hinterlassen hat. Wir werden unten<sup>7</sup> jedoch sehen, daß auch diese Version Şūrīs nicht gänzlich ohne Seitenstück dasteht.

## 6. Ibn Hischām

Eine vollkommen isolierte Stellung unter den arabischen Alexanderdarstellungen und den mit ihnen verbundenen Chadhirlegenden nimmt die südarabische Rezension ein, die der bekannte arabische Schriftsteller Ibn Hischām<sup>8</sup>, der selber südarabischen Ur-

<sup>1</sup> S. 154.

<sup>2</sup> Durch *wa-qīla*, vgl. S. 318, 18 und S. 319, 3. Ähnlich werden die Versionen im Talmud unterschieden, oben S. 45 und S. 47, Anm. 4.

<sup>3</sup> Oben S. 187, Anm. 6.

<sup>4</sup> Der Heimatstadt Ibn Bābūjes in Persien.

<sup>5</sup> S. 189 f.      <sup>6</sup> Oben SS. 11 und 14.      <sup>7</sup> S. 209.

<sup>8</sup> 'Abdalmalik b. Hischām al-Ḥimjarī al-Baṣrī, starb 218/834, Brockelmann I 135.

sprungs war, in seiner südarabischen Legendensammlung *Kitāb at-tiġān*<sup>1</sup> aufbewahrt hat. Als seine Quelle gibt Ibn Hischām die Überlieferung des Wabh b. Munabbih<sup>2</sup> an, den er unausgesetzt mit Namen zitiert. Doch fügt er gelegentlich auch Nachrichten ein, die er aus anderen Quellen schöpft. Wie weit die Berufung auf Wabh authentisch ist und inwiefern sie literarische Verzierungen ist<sup>3</sup>, läßt sich schwer bestimmen. Doch dürfte kein Zweifel darüber bestehen, daß Wabh nicht für alles und jedes, das sich in Ibn Hischāms Werke findet, verantwortlich gemacht werden darf.

Was die Version selber betrifft, so ist es durchaus nicht zu verwundern, wenn die auf ihre Abstammung und Vergangenheit pochenden Südaraber den im Koran rühmlichst erwähnten *Dūl-qarnein* für ihre Nationalität in Anspruch nahmen und mit einem ihrer Tobba's identifizierten, um so mehr als die Namensform *Dūl-qarnein* lebhaft an jemenische Eigennamenbildungen erinnerte.<sup>4</sup> Über die Person dieses Tobba' konnten

<sup>1</sup> Über sein hier zitiertes Werk vgl. Lidszbarski *de propheticiis* etc. p. 5 ff. Der uns interessierende Abschnitt über *Dūl-qarnein* wurde von Lidzbarski nach zwei Berliner Handschriften in der *Zeitschrift für Assyriologie* VIII 278—311 veröffentlicht (im folgenden mit Lidzbarski zitiert). <sup>2</sup> Vgl. über ihn Lidzbarski *de propheticiis* p. 2 ff.

<sup>3</sup> *Ibidem* p. 4 f.

<sup>4</sup> *Birūnī al-āṭār al-bāqija* (ed. Sachau p. 41, 5), der im Abschnitt über Alexander-*Dūl-qarnein* allerlei Vermutungen über seinen Ursprung zusammenstellt, entscheidet sich schließlich für die Hypothese, daß er ein Himjare war. „Unter den vorgetragenen Ansichten scheint die letztere die richtige zu sein. Denn die *Aḍwās* (d. h. die mit *Dū* präfigierten Namen) stammen aus Jemen, mit Ausschluß aller anderen Länder, und sie (die Jemenier) sind diejenigen, deren Namen nicht ohne das *Dū* erscheinen.“ Die Stelle wird von Fahr ad-dīn ar-Rāzī in seinem Korankommentar (*maḥāṣin al-ġayb* V 751, 20) zitiert, der unsern Autor als den Astronomen Abū'r-Reiḥān al-Harawī bezeichnet. *Di-jārbekrī Ta'rīḥ al-ḥamīs*, der wiederum ar-Rāzī zitiert (I 101), macht aus al-Harawī as-Surūrī. — Ähnlich wie Birūnī argumentiert Maqrīzī *Ḥiṭaṭ* (ed. Būlāq) I 153, 16. Diejenigen, die *Dūl-qarnein* für Alexander erklären, sind im Unrecht, „denn das Wort *Dū* ist arabisch und *Dūl-qarnein* ist eine der Zubenennungen der arabischen Könige Jemens Alexander dagegen war ein griechischer Römer (*rūmī jūnānī*).“



sich freilich die Erfinder der „jemenischen Lügengeschichte“<sup>1</sup> nicht einigen und die Identifikationen gehen daher weit auseinander.<sup>2</sup> In unserer Version wird diese Ehre für den Tobba‘ aš-Ša‘b Dūl-qarnein b. al-Ḥāriṭ ar-Rā’isch in Anspruch genommen.<sup>3</sup>

Den Bericht über Ša‘b<sup>4</sup> wird im Namen des Wabb b. Munabbih zitiert, der ihn auf ‘Ali zurückgeführt haben soll.<sup>5</sup> Auf diese Feststellung folgt eine, auch sonst in arabischen Legendenwerken beliebte, Auseinandersetzung über die Identität Dūl-qarneins. Wabb b. Munabbih, so wird in seinem eigenen Namen berichtet, habe sich bezüglich dieser Frage an be‘Abbās, Ka‘b al-aḥbār und ‘Abdallāh b. Salām gewandt und habe die übereinstimmende Auskunft erhalten, daß Dūl-qarnein mit Ša‘b identisch wäre.<sup>6</sup> Er sei derselbe, der die Mauer gegen Gog und Magog errichtet habe; er habe sich zu der von seinem Zeitgenossen Abraham propagierten ḥanafitischen Religion be-

<sup>1</sup> Vgl. Nöldeke *Beiträge* S. 39 Anm. 1.

<sup>2</sup> Vgl. unten S. 285 f.

<sup>3</sup> Seine volle Genealogie lautet nach Kodex British Museum (siehe die folgende Anmerkung) fol. 22<sup>b</sup> — sie fehlt in den von Lidzbarski benutzten Handschriften — wie folgt: صعب ذو القرنين بن الحرث الرايش ذي مرثد

بن عمرو الهمال ذي مناخ بن عاد ذي سدد بن عامر بن الملطاط بن سكسك بن وايل بن حمير بن سبا بن يشجب بن يعرب بن قحطان بن هود عم بن عابر بن شالح بن حارث بن سام بن نوح. Vgl. Maqrīzī *Hiṭaṭ* (ed. Būlāq) I 153, 12.

<sup>4</sup> Ich habe Lidzbarskis Text mit dem Kodex des British Museum Or. 2901 (fol. 22<sup>b</sup> ff.) kollationiert [im folgenden mit *Br* bezeichnet]. Der Kodex stammt aus dem Jahre 1031/1622 und ist um ein Jahrhundert älter als die Berliner Handschriften. Ich merke nur die besonders wichtigen Varianten an.

<sup>5</sup> ورفع الحديث الى علي بن ابي طالب كرم الله وجهه

<sup>6</sup> Dieselbe Identifikation wird im Namen Ibn Hišāms von Damīri *ḥajāt al-ḥajawān* II 18 zitiert.

kannt<sup>1</sup>, habe „einen der Frommen Gottes“<sup>2</sup> als Reisebegleiter gehabt, mit dem zusammen er die Erde erobert habe. Auch habe er den frommen Gottesknecht<sup>3</sup> stets um Auskunft ersucht und habe danach gehandelt. Bezüglich „Alexanders des Römers“ dagegen behaupteten die drei obengenannten Autoritäten mit gleicher Entschiedenheit, daß er zwar, infolge der beiden von ihm erbauten Leuchttürme, ebenfalls Dū'l-qarnein genannt wurde, daß er aber mit dem im Koran genannten Dū'l-qarnein nicht das geringste zu tun habe. Dū'l-qarnein-Alexander sei vielmehr ein Abkömmling des Rūm, des Sohnes von Esau<sup>4</sup> gewesen und habe zur Zeit, da die Rūm bereits eine große Rolle spielten, gelebt, während Ṣa'b ein Zeitgenosse Abrahams<sup>5</sup> gewesen sei.

Diese Erklärung Wahbs wird späterhin<sup>6</sup> von Ibn Hischām im Namen Ka'b al-aḥbār bestätigt, indem noch hinzugefügt wird, daß Alexanders „Männer“<sup>7</sup> das Zeitalter Jesu erreichten.<sup>8</sup>

Nach dieser Auseinandersetzung, die in der Handschrift des British Museum fehlt und wohl ein späterer Zusatz sein dürfte, folgt die Biographie Ṣa'bs, die mit den Worten *qāla Wahb* „Wahb erzählt“ eingeleitet wird.

Ṣa'b war von ungeheurer Macht und Pracht umgeben und war von entsprechendem Hochmut besessen. Da träumte

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 184.

<sup>2</sup> **وَلِيًّا مِنْ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ** Lidzbarski 278. Dies bezieht sich auf Chadhir. Als *walī* „Frommer, Heiliger“ wird Chadhir von Alexander in unserm Text p. 289 Z. 1 und 3 v. u., 304 Z. 13 und sonst angesprochen, ebenso unzählige Male bei Šūrī (in den oben nichtbenutzten Teilen seines Werkes). Die Frage, ob Chadhir als *nabī* „Prophet“ oder bloß als *walī* „Heiliger“ zu betrachten sei, wird von den muhammedanischen Theologen mit großer Wärme diskutiert. Ein besonderes Kapitel widmet dieser Frage Ibn Haḡar *Iṣāba* I 884 ff.

<sup>3</sup> Der Name stammt wohl aus Koran 18, 64.

<sup>4</sup> p. 279; p. 310 dagegen des Jūnān b. Isā, vgl. unten S. 297, Anm. 7.

<sup>5</sup> Vgl. unten S. 300.

<sup>6</sup> Lidzbarski p. 310.

<sup>7</sup> Galenus, Aristoteles und Daniel werden besonders namhaft gemacht.

<sup>8</sup> Über diese chronologische Ansetzung Alexanders s. S. 299.

er einst, daß ihn jemand bei der Hand ergriff, ihm das Paradies, das für die Demütigen, und die Hölle, die für die Hochmütigen bestimmt sei, zeigte und ihn dabei ermahnte, seinen Stolz fahren zu lassen und sich demütig Gott zuzuwenden, um — die Folgerung ist etwas überraschend — desto mehr Macht und Anerkennung zu erlangen. In den darauffolgenden drei Nächten sieht er immer wunderbarere Träume, die auf seine Herrschaft über Länder und Meere und über alles, was da kreucht und fleucht, hindeuten. Seine Hofleute, denen er sich mitteilt, raten ihm, die Weisen und Wahrsager zu befragen, aber auch diese wissen keinen Bescheid. Nur ein einziger unter ihnen, „ein Greis, der Verstand und Religion besaß, den die Dinge erfahren und die Jahre weise gemacht haben“, verweist ihn auf „den Propheten des heiligen Tempels, einen Nachkommen Isaaks des Sohnes Abrahams“ als den einzigen, der die Träume wahrheitsgemäß zu deuten versteht.

Ša'b begibt sich hierauf mit einer ungeheuren Armee, deren Vorhut allein nicht weniger als eine Million<sup>1</sup> Reiter zählt, auf den Weg. Er macht zunächst einen Abstecher nach dem heiligen Gebiete von Mekka und zieht sodann nach dem heiligen Tempel, wo ihn der gesuchte Prophet entgegentritt.<sup>2</sup> „Da sprach aš-Ša'b-Dū'l-qarnein zu ihm: ‚Bist du ein Prophet?‘ Er<sup>3</sup> antwortete: ‚Jawohl.‘ Er sprach zu ihm: ‚Wie ist dein Name und deine Genealogie?‘ Er antwortete: ‚Ich bin Mūsa-al-Chadhir<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> الف الف p. 384 Z. 4. Ebenso Br. — Lidzbarski's Korrektur ist unnötig. Von einer Million Soldaten ist auch bei Ibn al-Ğauzī unten S. 320, 18 die Rede. <sup>2</sup> p. 284.

<sup>3</sup> Br. „Mūsa antwortete“. Vgl. die folgende Anmerkung.

<sup>4</sup> Die Verbindung der beiden Namen ist merkwürdig. Grammatisch betrachtet, könnte Mūsa Substantiv und al-Chadhir Adjektiv sein („der grüne Moses“). „Moses des al-Chadhir“, d. h. Moses, der al-Chadhir begleitete (vgl. oben S. 108), wäre kaum zulässig. Sicherlich ist hier nicht Moses ben Amram, von dem Chadhir unten S. 200 unterschieden wird, sondern der halb-mythische vormosaische Moses (oben S. 84, Anm. 4) gemeint. Sehr bedeutsam ist die Tatsache, daß Br., mit

b. Chaṣrūn<sup>1</sup> b. al-‘Umūm<sup>2</sup> b. Jahūdā<sup>3</sup> b. Ja‘qūb b. Ishāq b. Ibrāhīm, des Freundes (Gottes).<sup>4</sup> Da sagte aṣ-Ṣa‘b zu ihm: „werden dir Offenbarungen zu teil, o Mūsa?“ Er antwortete: „Jawohl, o Dū‘l-qarnein.“ Da sprach zu ihm aṣ-Ṣa‘b: „Was bedeutet denn dieser Name, mit dem du mich benannt hast?“ Da antwortete Mūsa al-Chadhir:<sup>5</sup> „Du bist der Besitzer der zwei Hörner der Sonne“, — der erste, der ihn Dū‘l-qarnein nannte, war also Mūsa al-Chadhir.“<sup>6</sup> Chadhir deutet die Träume Ṣa‘bs als Vorzeichen künftiger Weltherrschaft und sagt ihm unter anderem voraus, daß er den Ort des Sonnenuntergangs passieren und in die Finsternis eindringen werde<sup>6</sup>. In dieser werde er, wenn das Licht der Sonne und des Mondes verschwunden sind, sich lediglich von dem von ihm erworbenen Wissen<sup>7</sup> leiten lassen. Schließlich fordert ihn Chadhir auf, sich auf seine Siegeslaufbahn zu begeben.

Ausnahme dieser Stelle, überall statt „Mūsa al-Chadhir“ lediglich „al-Chadhir“ liest.

<sup>1</sup> Lidzbarski 284 Z. 10 خَصْرُون; Br., der jedoch häufig unvokalisiert ist, حَصْرُون, bei anderen Schriftstellern sehr häufig خَصْرُون. Dies ist ohne Zweifel, wie Lidzbarski *ibidem* p. 272 vermutet, Hezron, der Enkel Judas. Die Ähnlichkeit der Namen gab anscheinend zu dieser Verbindung Anlaß. Über den messianischen Charakter dieser Genealogie vgl. unten S. 265 f.

<sup>2</sup> Br. عَمُوم, vgl. Lidzbarski p. 284 Anm. 1. Der Name ist merkwürdig. Er ist sicherlich nicht, wie Lidzbarski p. 272 vermutet, in „Amram“ zu verbessern. Denn es kann sich hier unmöglich um den jüdischen Gesetzgeber handeln. (Vgl. S. 195, Anm. 4.)

<sup>3</sup> Br. يَهُودَا. <sup>4</sup> Br. einfach qāla. Vgl. S. 195, Anm. 4.

<sup>5</sup> Br. bloß „al-Chadhir“. — Oben S. 146, Anm. 5 war es ein Engel, der Alexander zuerst Dū‘l-qarnein nannte. Vielleicht liegt hier, wie Lidzbarski p. 272 vermutet, eine Reminiszenz an die im Josippon (Kap. 5) aufbewahrte Tradition vor, nach welcher der Hohepriester Chananja Alexander bei seinem Empfange in Jerusalem als „zweigehörnten Widder“ (nach Daniel 8,6) ansprach.

<sup>6</sup> p. 285. Die Finsternis befindet sich also im Westen (vgl. Index A § 8). Von der Lebensquelle ist vorläufig nicht die Rede. Sie wird von Dū‘l-qarnein überhaupt nicht gesucht. <sup>7</sup> p. 285 Z. 3 von unten.

Auf Grund eines neuen Traumes, den Chadhir deutet — die beiden teilen einander von nun an regelmäßig ihre Träume mit —, begibt sich Šaʿb, in Begleitung Chadhirs, nach dem Westen, in den er mit seinen Truppen eindringt.<sup>1</sup> Sie ziehen erobernd und bekehrend, aber auch mordend und sengend, durch Maġrib, Abessinien und Andalus, wobei sie allerlei seltsam gestalteten Menschenrassen begegnen.<sup>2</sup> Hinter Andalus erreicht Šaʿb das Weltmeer<sup>3</sup> und schiff't sich mit seinem Heere ein. Nach einer langen Seefahrt gelangen sie an die „Quelle der Sonne“, in der die letztere, den Worten des Korans gemäß, tagtäglich untergeht.<sup>4</sup> Dahinter finden sie Inseln<sup>5</sup> und hinter diesen das sogenannte Sandtal<sup>6</sup>, welches gleich mächtigen Sandbergen dahinströmt, aber am Sabbath ruht.<sup>7</sup> Dūʿl-qarnein schickt dreimal hintereinander Heeresabteilungen hinein, doch niemand kehrt lebendig zurück.<sup>8</sup> Schließlich dringen sie, dem

<sup>1</sup> Br. المغرب (vgl. Lidzbarski 286 Anm. 1).

<sup>2</sup> Über diese an Pseudokallisthenes erinnernden Abenteuer vgl. Lidzbarski *ibidem* p. 274 f.

<sup>3</sup> Hier ist es klar, daß der Atlantische Ozean gemeint ist, vgl. unten S. 303 f.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 158, wo Alexander jedoch erst hinterher das Weltmeer erreicht.

<sup>5</sup> Erinnert an die Inseln der Seligen, vgl. oben S. 37, Anm. 1.

<sup>6</sup> Die Erzählung vom Wādi ar-raml (Lidzbarski p. 288 ff.) und die darauf folgende Lebensquellepisode hat Šūrī (vgl. S. 200, Anm. 4) in seinen Alexanderroman aufgenommen. Auch sonst finden sich gelegentlich Stücke aus Wahb's Version, wie sie im Kitāb at-tiġān erscheint, bei Šūrī wieder. Sie werden mehrfach durch *qāla Wahb* eingeführt, vgl. z. B. Ms. British Museum Add. 7367 (oben S. 179, Anm. 4) fol. 216 ff. Ob Šūrī jedoch aus Ibn Hišām geschöpft oder, was keineswegs ausgeschlossen ist, Wahb's Kitāb al-Mubtada' direkt benutzt hat, läßt sich schwer feststellen. — Für das Folgende habe ich die beiden Šūrī-handschriften des British Museum (oben S. 179, Anm. 4) kollationiert, deren Lesarten ich in einigen wichtigen Fällen anführe. Wo die beiden Handschriften auseinandergehen, bezeichne ich Add. 7366 (fol. 109 ff.) mit A und Add. 7367 (fol. 221 ff.) mit B.

<sup>7</sup> Bei Šūrī auch als *wādi as-sabt* „Sabbathtal“ (ursprünglich Sabbathfluß = Sambation) bezeichnet.

<sup>8</sup> Lidzbarski 288 f.



Sandtale entlang marschierend, in die Dunkelheit ein, in der „Tag und Nacht eins waren<sup>1</sup> und die Quelle<sup>2</sup> der Sonne hinter ihm lag“. Der Boden ist äußerst schlüpfrig und die Pferde, Kamele und übrigen Tiere<sup>3</sup> gleiten aus. *Dū'l-qarnein*<sup>4</sup> verkündet: „ihr befindet euch an einem Orte (der so beschaffen ist), daß, wer davon nimmt, Reue empfindet, und wer davon liegen läßt, Reue empfindet“.<sup>5</sup> Der finstere Ort war nämlich, wie *Dū'l-qarnein* nachträglich erklärt, das Hyazinthental.<sup>6</sup> „Wer davon nimmt, empfindet Reue, indem er spricht: ‘o daß ich doch viel genommen hätte’, und wer nicht nimmt, empfindet Reue, weil er die Gelegenheit zum Nehmen versäumt hat.“

Als sie aus der Finsternis heraustraten, bemerkten sie einen blendenden Schein, der von einem weißen Felsen kam.<sup>7</sup> An dessen Spitze befanden sich Adler, die einst, wie Chadhir dem *Ṣa'b* ausführlich darlegt, die sterblichen Überreste des *Ġirġīs*<sup>8</sup> b. ‘Uweim<sup>9</sup> auf diesen Felsen erhoben hatten. Denn

<sup>1</sup> Br. واحد (vgl. Lidzbarski 289 Anm. 1), was einen durchaus passenden Sinn gibt.

<sup>2</sup> Br. ebenfalls عين (vgl. Lidzbarski 289 Anm. 2). Ich fasse عين الشمس als „die Quelle, in der die Sonne verschwindet“, auf, vgl. SS. 139, 158, und sonst. Es soll damit gesagt sein, daß das Sandtal sich hinter der Stelle, an der die Sonne untergeht, befindet.

<sup>3</sup> *Ṣūrī* bloß *al-hail* „die Pferde“, vgl. Index A § 14.

<sup>4</sup> Nicht Chadhir (die Stelle fehlt bei *Ṣūrī*).

<sup>5</sup> Dem Wortlaut nach wie oben S. 172.

<sup>6</sup> B fol. 222<sup>b</sup> unten unterscheidet zwischen dem Sandtal und Hyazinthental: وقيل أنهم مروا بوادي الرمل ومن وادي الرمل جازوا: „es wird behauptet, daß sie das Sandtal passierten und vom Sandtal zum Hyazinthental hinüberschritten“ (A fol. 109<sup>b</sup> etwas abweichend).

<sup>7</sup> Woher der Felsen, an dessen Spitze sich der Lebensquell befindet, stammt, ist schwer zu ermitteln. Im *Ḥadīth* befindet sich die Lebensquelle am Fuße des Felsens Index A § 5.

<sup>8</sup> Lidzbarski 290 Z. 2 und Br.: *Ġirġir*; *Ṣūrī*: *Ġirġīs*. Hier mag ein historischer Name, vielleicht der des heiligen Georg, vorliegen.

<sup>9</sup> Lidzbarski ‘*Uweimir*; Br. und *Ṣūrī* ‘*Uweim*.

Ġirġīs war ein Heiliger, der zur Zeit, da Abraham auf Gottes Befehl nach Palästina<sup>1</sup> auswanderte, sich zu den Heiden des Magrib als Missionar begab<sup>2</sup> und durch sie den Märtyrertod erlitt. Als Šaʿb den Felsen betreten wollte, begann dieser zu beben. Chadhir dagegen stieg ohne Schwierigkeit den Felsen hinan, wo ihm auf der Spitze eine himmlische Stimme entgegenrief: „Gehe vor dich hin, trinke, denn es ist die Lebensquelle und reinige dich, denn du wirst am Leben bleiben bis zum Tage, da in die Posaune gestoßen wird.“<sup>3</sup> Wenn die Bewohner des Himmels und die Bewohner der Erde sterben werden, dann wirst auch du, einem endgültigen Ratschluß zufolge<sup>4</sup>, den Tod kosten.“<sup>5</sup> Chadhir erklimmte hierauf die Spitze des Felsens, wo er eine Quelle gewährte, in welche Wasser vom Himmel herunterkam und welche keinen Abfluß hatte.<sup>6</sup> Chadhir trank aus der Quelle und reinigte sich in derselben. Als er sich jedoch mit der neugierigen Frage an das Wasser wandte, wohin es flösse,

<sup>1</sup> Lidzbarski 290 Z. 1, ebenso Br.: *biʿl-ḥiġra ilā arḍi Bābiliūn* „die Auswanderung nach dem Lande Babylon“; Šūrī liest *aš-Šaʿm* (Syrien bzw. Palästina) statt *Bābiliūn*, was zweifellos richtig ist. Ich bin sicher, daß in Lidzbarskis Text (ebenso Br.) statt „ilā“ „min“ zu lesen ist: „aus dem Lande Babylon“. Die von Lidzbarski vorgeschlagene Lösung (S. 290 Anm. 1) ist nicht befriedigend, denn Abraham wurde nicht als Prophet nach Ägypten gesandt.

<sup>2</sup> Nach Lidzbarskis Text (S. 290 Z. 2, ebenso Br.) war Abraham selbst derjenige, der Ġirġīs nach dem Maghrib schickte. Nach Šūrī, der das zweite „Ibrāhīm“ ausläßt, war es Gott, der Ġirġīs gleichzeitig mit Abraham als Missionär aussandte.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 127, Anm. 6.

<sup>4</sup> حَتَّىٰ مَقْضِيًّا Koran 19, 72.

<sup>5</sup> Der Ausdruck (*dāqaʿl-mauta*) ist koranisch (Sure 3, 182; 44, 56 und sonst) und geht, gleich dem neutestamentlichen *θανάτου γεύεσθαι* (Matth. 16, 78 und sonst), auf das rabbinische טעם טעם בייחה „den Geschmack des Todes kosten“ zurück. Er wird auch außerhalb des Korans vielfach angewendet, so z. B. von Elias, Ibn Qoteiba *Kitāb al-maʿārif* p. 25, und vom Mahdī, *Kitāb al-aġānī* VII 10, 5.

<sup>6</sup> Vgl. oben S. 187, Anm. 5.

da wurde ihm vom Himmel die Antwort zuteil: „Schweige, denn dein Wissen hat seine Grenze erreicht.“<sup>1</sup>

Chadhir kehrte hierauf zu Dū'l-qarnein zurück und teilte ihm das Vorgefallene mit. „Siehe, ich habe aus dem Lebensquell getrunken und mich in demselben gereinigt. Mir ist eine Lebensdauer bis zum Tage der Auferstehung geschenkt worden, bis ich, einem endgültigen Ratschluß zufolge, sterbe. Dir aber ist derselbe vorenthalten worden.“ Er spricht Dū'l-qarnein Trost zu, wobei ihm eine himmlische Stimme sekundiert.<sup>2</sup>

Dū'l-qarnein zieht hierauf auf fernere Eroberungen aus, indem Chadhir fortwährend als sein Begleiter und zugleich als Apostel fungiert. Nach dem Tode Ša'bs wurde Chadhir unsichtbar und offenbarte sich keinem, mit Ausnahme von Mūsa b. 'Imrān.<sup>3</sup>

Unter den vielen Abenteuern, die Dū'l-qarnein auf seinem Zuge erlebt, findet sich auch sein Besuch im „Lande der Engel“, dessen Beschreibung gleichfalls durch *qāla Wahb* eingeleitet wird.<sup>4</sup> Dū'l-qarnein segelte auf dem Weltmeere ein

<sup>1</sup> Lidzbarskis Text (292, 1) gibt keinen rechten Sinn. Br. liest فَنُودِي مِنَ السَّمَاءِ اسْكُتْ سُورِي, noch klarer فَنُودِي قَدْ بَلَغَ عِلْمُكَ فَقَدْ بَلَغَ عِلْمُكَ.

<sup>2</sup> Br. und Šūrī zitieren hier ein von Chadhir vorgetragenes Gedicht, das in Lidzbarskis Text fehlt.

<sup>3</sup> Ibn Hišām (mit einem auf Wahb b. Munabbih zurückgehenden Isnād) bei Lidzbarski p. 309, 14 (Lidzbarskis Korrektur wird von Br. fol. 31<sup>b</sup> Z. 1 bestätigt). Br. fügt noch hinzu وعلى جميع الأنبياء „und sämtlichen Propheten“. Daß sich Chadhir dem Moses offenbarte, war vom Ḥadith gefordert (oben S. 68f). Br.'s Zusatz will wohl die zahlreichen Legenden über Chadhirs Zusammenkünfte mit Elias, Muhammed usw. in Schutz nehmen.

<sup>4</sup> Lidzbarski 302 l. Z.; Br. 28<sup>b</sup> Z. 4 v. u. läßt *qāla Wahb* aus. Die folgende Episode findet sich auch bei Šūrī (Add. 7366 fol. 297<sup>a</sup> = A und Add. 7368 fol. 279<sup>a</sup> = B). Sie wird durch die Worte eingeleitet:

قال الراوى وبلغنى عن التقات „der Erzähler berichtet: Ich habe

Jahr lang<sup>1</sup>, „bis er die Sonne zu seiner Rechten zurückließ<sup>2</sup> und in die Finsternisse eindrang“. Aus der Finsternis heraus tretend, gelangen sie in eine Gegend, deren Boden weiß wie Schnee<sup>3</sup>, aber jeglicher Vegetation bar ist. Das darin herrschende Licht ist von blendender Intensität, ohne jedoch Sonnenlicht zu sein.<sup>4</sup> Die Tiere versinken mit ihnen<sup>5</sup> in den anscheinend aus Salz bestehenden<sup>6</sup> Boden. Ša'b läßt sein Heer zurück und wandert ohne Begleitung, bis er nach einigen Tagen auf ein einsam dastehendes weißes Haus<sup>7</sup> stößt, an dessen Tür ein weißer Mann steht und auf dessen Dach ein ebenfalls weißer Mann zu sehen ist, der mit beiden Händen ein flötenartiges Instrument<sup>8</sup> im Munde hält und die Augen himmelwärts kehrt. Der Türhüter fährt Ša'b barsch an: „Wohin willst du, o Dū'l-qarnein? Genügt dir denn nicht das Land der Menschen und Genien, daß du ins Land der Engel kamst?“<sup>9</sup> Schließlich gibt er sich als Engel zu erkennen. Die Wohnung,

von verlässlichen Autoritäten vernommen“. Unter diesen wird gleich darauf Wabḥ mit Namen genannt. Bei Lidzbarski folgt die Episode auf die Besiegung der Gog und Magog und der Höhlenbewohner (oben S. 197); bei Šūrī auf die oben S. 187 ff. wiedergegebene Lebensquellepisode.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 197 und S. 216, wo die „Quelle der Sonne“ gleichfalls ins Weltmeer verlegt wird.

<sup>2</sup> Vgl. Index A § 8.

<sup>3</sup> Šūrī und Lidzbarski: كَالثَلْجِ „wie Schnee“; Br. كَالْمِلْحِ „wie Salz“.

Vgl. Anm. 6. Oben dagegen war der Boden rot, SS. 153, 171.

<sup>4</sup> Lidzbarski (303, 3) und Br. ليس كنور الشمس, was einen durchaus angemessenen Sinn gibt (vgl. oben S. 171, Anm. 1). Lidzbarskis Korrektur ist unnötig. Vielleicht ist sogar بنور (statt كنور) zu lesen, vgl. ibidem Šūrī الشمس ضوء (كضوء + B) „ein Licht, gleich dem Lichte der Sonne“. Doch ist das Licht nach der unmittelbar folgenden Beschreibung sogar blendender als Sonnenlicht.

<sup>5</sup> Statt فساحت (Lidzbarski 303, 4) lies فساخت und statt به lies mit Br. فساخت بهم (الارض + B). Šūrī: فساخت بهم.

<sup>6</sup> Vgl. Anm. 3.

<sup>7</sup> Genauer: „einen alleinstehenden weißen Wohnplatz (dār), in dem sich ein einzelnes Haus befindet“. <sup>8</sup> Mizmār. <sup>9</sup> Vgl. SS. 156, 171, u. sonst.

erklärt er, repräsentiere die Welt und der Mann auf dem Dache den Engel Isrāfil, der am Tage der Auferstehung in die Posaune stößt. Der Engel befiehlt ihm, das „Land der Engel“ zu verlassen und gibt ihm einen Stengel Trauben<sup>1</sup>, die für ihn und sein Heer ausreichen sollen, bis sie wiederum ins „Land der Menschen und Genien“ gelangt sind. Auch gibt er ihm einen Stein, der die Form eines Eies hat. Chadhir ist derjenige, der den Stein deutet.<sup>2</sup>

Ein Blick über die im Vorhergehenden reproduzierte Version genügt, um deren fundamental abweichenden Charakter hervortreten zu lassen. Dieser zeigt sich zunächst in der Legitimation des Helden, indem Dūl-qarnein mit dem Himjarenkönig Šaʿb, einem Zeitgenossen und Anhänger Abrahams, identifiziert wird, während Chadhir sich für Mūsa, der aber vom jüdischen Gesetzgeber verschieden ist, ausgibt und im heiligen Tempel zu Jerusalem seinen Wohnsitz hat. Im Gegensatz zu den anderen Versionen und möglicherweise in Übereinstimmung mit dem Koran<sup>3</sup> und den von ihm abhängigen Traditionen, ist Šaʿb derjenige, der in feierlichem Zuge sich zu Chadhir begibt. Das Weltmeer, in dem Šaʿb die Quelle der Sonne und dahinter die Inseln findet, mag eine dunkle Reminiszenz an Pseudokallisthenes<sup>4</sup> sein. Das Sandtal oder genauer der Sandfluß wird unzweideutig als Sabbathfluß beschrieben.<sup>5</sup> Die Dunkelheit wird von der Lebensquelle getrennt<sup>6</sup> und beide spielen eine bloß sekundäre Rolle. Die in den anderen Versionen geschilderten Vorbereitungen für den Eintritt in die Dunkel-

<sup>1</sup> Vgl. Index A § 27.

<sup>2</sup> Hierauf folgt bei Ibn Hišām Alexanders Zug gegen Gog und Magog und die Erbauung der Mauer, Lidzb. 304 ff.

<sup>3</sup> Sure 18, 64 ff.

<sup>4</sup> Vgl. S. 37, Anm. 1.

<sup>5</sup> S. 197, Anm. 7.

<sup>6</sup> Der Felsen, an dessen Spitze sich der Lebensquell befindet, ist im Gegenteil von blendendem Licht umgeben, oben S. 198.



heit fehlen hier gänzlich<sup>1</sup>; die Dunkelheit selber wird mit dem Hyazinthental verknüpft.<sup>2</sup> Die Lebensquelle aber liegt außerhalb der Finsternis und befindet sich nicht in einem Tale, sondern auf der Spitze eines Felsens.<sup>3</sup> Auch die Art und Weise, in der Chadhir in den Besitz des Lebenswassers gelangt, weicht von den übrigen Darstellungen fast in jedem Detail ab. Der Bericht über den Zug ins „Land der Engel“ zeigt vielleicht deutlicher als irgendeine andere Fassung derselben Sage, daß sie ursprünglich vollkommen selbständig und von der Lebensquellepisode unabhängig war.<sup>4</sup> Denn der Eintritt in die Finsternis figuriert hier in derselben Weise, wie in dem vorher geschilderten Zug nach dem Lebensquell. Ursprünglicher als in der bereits verdunkelten Darstellung des Pseudokallisthenes<sup>5</sup> erscheint das Land der Engel hinter dem Lande der Finsternis und ist hell beleuchtet, obwohl das Licht von keinem Himmelskörper kommt.<sup>6</sup> Isrāfil, die Wundertrauben und der Wunderstein führen uns in den uns bereits bekannten muhammedanischen Sagenkreis zurück.

Die Kluft, die die Rezension des Wahb b. Munabbih von der ursprünglichen Form der Legende trennt, ist noch viel weiter als zwischen dieser und den anderen hier erörterten Versionen. Dieser Umstand dürfte sich durch die literarische

<sup>1</sup> Doch finden sich Spuren davon anderswo in der jemenischen Sage. So wird vom Tobba' As'ad Kāmil erzählt, daß er ins Reich der Finsternis gelangte. „Er ließ ein Eselfüllen an der Grenze der Finsternis zurück und drang mit angezündeten Fackeln vor. Als er zurückkehren wollte, ließ er die Eselin, deren Füllen zurückgelassen worden war, an der Spitze des Vortrabs laufen, und sie nahm instinktmäßig die gerade Richtung nach dem Ort, wo ihr Füllen sich befand“ (Kremer *Über die südarabische Sage* S. 83). Hier tritt das ursprüngliche Motiv mit voller Deutlichkeit hervor, vgl. Index A § 15.

<sup>2</sup> Oben S. 198.

<sup>3</sup> Alexander kann den Felsen nicht betreten, weil dieser wankt, also ganz anders als sonst Alexanders Mißerfolg begründet wird.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 200, Anm. 4.

<sup>5</sup> Oben S. 7, Anm. 9.

<sup>6</sup> S. 201, Anm. 4.

Tätigkeit Wahbs erklären, der einerseits den Einfluß der „renommistischen Dichtung der Jemenier“<sup>1</sup>, anderseits die Einwirkung der von ihm gepflegten Isrāilijjāt (jüdischen Sagen) verrät.<sup>2</sup> Wie dem auch sei, die Tatsache, daß die Gestalt Chadhirs, wenn auch in einer eigentümlichen Metamorphose, mit der südarabischen Nationalsage innig verknüpft erscheint, beweist zur Genüge, daß die Chadhirlegende sehr früh in Arabien eindrang und sich rasch nach allen Richtungen verbreitete.

## 7. Firdausi

Nachdem wir die verschiedenen Typen der in der arabischen Literatur umlaufenden Chadhirlegende, soweit sie sich mit der Alexandersage berührt, kennen gelernt haben, dürfte es sich verlohnen, auf die engverwandte neupersische Alexandersage einen Blick zu werfen und die Rolle, die unser Prophet in derselben spielt, kurz ins Auge zu fassen. Wir wollen uns auf die zwei größten Epiker Persiens, Firdausi und Nizāmi, beschränken.

Firdausi (lebte ungefähr 940—1020)<sup>3</sup> hat in seinem Schāhnāme, wie bekannt, eine ausführliche Darstellung der Alexanderbiographie gegeben. Deren Quellen hat Nöldeke<sup>4</sup> untersucht und als die griechische und syrische Rezension des Pseudokallisthenes festgestellt. In der uns interessierenden Episode, die Nöldeke nur streift<sup>5</sup>, folgt Firdausi einer Vorlage<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> Vgl. Nöldeke *Beiträge* S. 46 Anm. 8.

<sup>2</sup> Lidzbarski *de propheticis* p. 4. Vielleicht ist auf diesen jüdischen Einfluß die Identifikation Chadhirs mit einem jüdischen Propheten, die Zusammenkunft im Tempel zu Jerusalem, die Anrede an Dūl-qarnein (oben S. 196, Anm. 5), auch die Bezeichnung des Sandflusses als Sabbathfluß zurückzuführen.

<sup>3</sup> Über Firdausi und das Schāhnāme vgl. Nöldeke *Das iranische Nationalepos* (im Grundriß für iranische Philologie II 130 ff.) S. 150 ff.

<sup>4</sup> *Beiträge zum Alexanderroman* 49 ff.

<sup>5</sup> *Beiträge* 51 Mitte.

<sup>6</sup> Vielleicht auch mehreren Vorlagen, vgl. Nöldeke *Beiträge* 50 oben.

die sich mit den oben erörterten Versionen auf das engste berührt. In vielen Fällen werden die Worte Firdausis, der seine Quellen mit dichterischer Freiheit handhabt, erst verständlich, wenn man sie mit den sonstigen Darstellungen derselben Episode vergleicht. Gelegentlich enthält Firdausis Schilderung Einzelheiten, die sich zufällig in den obigen Versionen nicht finden, die aber ohne Zweifel, wie die ganze Episode, aus einer arabischen Quelle geflossen sind.

Alexander<sup>1</sup>, der die Amazonen verlassen hat<sup>2</sup>, wendet sich mit seinem Heere nach dem Westen, wo er eine gewaltige Stadt findet, die von kriegerischen Menschen bewohnt ist.<sup>3</sup> Als er sich bei den Einwohnern nach den Merkwürdigkeiten ihres Ortes erkundigt, teilt ihm ein Greis mit, daß es hinter der Stadt einen Wasserbehälter<sup>4</sup> gibt, in dem die Sonne verschwindet.<sup>5</sup> Hinter dieser Quelle lagere die Finsternis, über die er unzählige Berichte vernommen habe. Doch habe ihm „ein weiser und gottesfürchtiger Mann, der Vernunft und Macht besaß,“ mitgeteilt<sup>6</sup>, daß sich in dieser Finsternis eine Quelle befinde, die er als „Lebenswasser“<sup>7</sup> bezeichnet habe. „Diese Quelle kommt aus dem Paradies.<sup>8</sup> Wenn du deinen Körper darin badest, dann verschwinden deine Sünden.“<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Ich zitiere für das Folgende Macans Ausgabe p. 1339 ff. In Mohls französischer Übersetzung (*Le livre des Rois*, Paris 1876—1878) findet sich unsere Episode V 171 ff.

<sup>2</sup> Die Verbindung der Amazonen mit dem Lande der Finsternis findet sich auch sonst, vgl. oben S. 44, Anm. 6.

<sup>3</sup> Anscheinend ist Gābarsā gemeint, vgl. oben S. 138. <sup>4</sup> *ābgīr*.

<sup>5</sup> Gemeint ist natürlich die „Quelle der Sonne“, oben SS. 138, 158 197, und sonst.

<sup>6</sup> Firdausī dürfte hier gekürzt haben, indem er die „Quelle der Sonne“ mit der Lebensquelle verknüpft. Der Greis und der gottesfürchtige Mann haben wohl ursprünglich nichts miteinander zu schaffen, vgl. S. 206, Anm. 3.

<sup>7</sup> *ābi ḥajwān*, vgl. oben S. 135, Anm. 7.

<sup>8</sup> Wie bei 'Omāra (al-Ḥasan), oben S. 135, Anm. 8.

<sup>9</sup> Wie bei 'Omāra *ib.*, wo der Quelle eine vergeistigende Wirkung zugeschrieben wird.

Alexander erkundigt sich hierauf, welche Tiere<sup>1</sup> in der Finsternis marschieren können.<sup>2</sup> Der gottesfürchtige Mann antwortet<sup>3</sup>: „Auf diesem Wege muß man sich der Füllen bedienen.“<sup>4</sup> Der König läßt die Pferde der Gegend zusammen-treiben, aus denen er zehntausend<sup>5</sup> Lastpferde<sup>6</sup>, sämtlich vier Jahre alt<sup>7</sup>, wählt.

Er begibt sich, in Begleitung seiner Armee und seiner Großen, auf den Weg und gelangt in eine unendlich große Stadt, hinter der er die Sonne in einer Quelle verschwinden sieht. Tiefbewegt kehrt er ins Lager zurück, um nunmehr seine Gedanken der Lebensquelle zuzuwenden.<sup>8</sup>

Hierauf wählt er aus seiner Armee die geduldigsten<sup>9</sup> aus, verproviantiert sich auf vierzig Tage<sup>10</sup> und läßt seine Armee vor der Stadt zurück. „Dann suchte er einen Wegweiser und fand ihn. Es war Chidhr<sup>11</sup>, das Haupt der Großen dieser Gemeinde<sup>12</sup>,“ dessen Rat Alexander sich willig unterwirft. Der

<sup>1</sup> *čārpāj*, eigentlich Vierfüßler = arabisch *dawābb*, vgl. Index A § 14. Mohls Übersetzung (S. 173 Z. 17) „cheveaux“ ist nicht ganz genau.

<sup>2</sup> Genau wie im Talmud, oben S. 44 Z. 3 und ähnlich im Moriscoroman S. 177 Z. 2. Es handelt sich also nicht um die Sehkraft, sondern um die Ausdauer, vgl. Anm. 6.

<sup>3</sup> Demnach hat sich Alexander bei ihm direkt erkundigt, während er im vorhergehenden Paragraphen als Gewährsmann des Greises erscheint. Ich vermute, daß die Verbindung der beiden Personen, die zwei verschiedenen Sagen angehören, von Firdausi herrührt, vgl. oben S. 205, Anm. 6.

<sup>4</sup> Die ursprünglich außerhalb der Finsternis zurückbleiben, während deren Mütter mitgenommen werden. Hier werden sie — ohne Zweifel liegt hier ein Mißverständnis vor — selber geritten.

<sup>5</sup> Wie bei al-Hasan (‘Omāra, oben S. 142). <sup>6</sup> Vgl. Anm. 2.

<sup>7</sup> Anderwärts „einjährig“, oben S. 186, Anm. 4.

<sup>8</sup> Der ganze Absatz gehört zur Legende von der Sonnenquelle und unterbricht den Zusammenhang.

<sup>9</sup> Vgl. oben S. 27, Anm. 4. <sup>10</sup> Vgl. oben S. 170, Anm. 6.

<sup>11</sup> Chidhr oder, nach persischer Aussprache, Chisr im Reim, vgl. meine Bemerkungen in der Vorrede, S. XI.

<sup>12</sup> Chadhir erscheint also zugleich als Wegweiser und als Führer oder General, vgl. unten S. 246.

König schlägt vor, daß, wenn sie die Quelle erreicht haben, sie dort lange in Andacht verweilen sollen.<sup>1</sup> Von den zwei Edelsteinen in seinem Besitze, die beim Anblick von Wasser aufleuchten<sup>2</sup>, gibt er den einen Chadhir<sup>3</sup>, während er den anderen für sich behält.

So wanderten sie zwei Tage und Nächte zusammen, ohne daß sie Speise zu sich nahmen. Am dritten Tage zeigten sich im Dunkeln zwei Wege und Alexander verlor die Spur Chadhirs.<sup>4</sup> Dieser gelangte zur Lebensquelle und wusch in deren durchsichtigem Wasser Haupt und Körper. Nachdem er getrunken hatte, kehrte er betend und lobpreisend<sup>5</sup> zurück.

Alexander stieß währenddessen auf einen hohen glänzenden Berg<sup>6</sup>, auf dessen Spitze sich zwei Säulen befanden, die bis zu den Wolken reichten. Auf den Säulen befanden sich zwei große Nester, in denen zwei<sup>7</sup> gewaltige grüne Vögel lagen. Als Alexander sich ihnen nähert, da fährt einer der Vögel ihn an<sup>8</sup> und bombardiert ihn mit Fragen, die im allgemeinen mit denen der obigen Versionen<sup>9</sup> übereinstimmen, aber ihres spezifisch muhammedanischen Charakters entkleidet sind.<sup>10</sup> Anstatt, wie in den anderen Versionen, seinem Unmut durch Anschwellen Ausdruck zu geben, steigt der Vogel in mehr ästhetischer Weise bei Firdausī immer tiefer herunter,

<sup>1</sup> Dies setzt zweifellos das S. 143 l. Z. Erzählte voraus.

<sup>2</sup> Sie gaben also Licht von sich (oben S. 177, Anm. 6). Die Füllen als Wegweiser waren demnach überflüssig. <sup>3</sup> Oben S. 187.

<sup>4</sup> Erinnert an S. 144, wo sich Alexander nach rechts und Chadhir nach links wendet. <sup>5</sup> Wohl wie oben S. 145.

<sup>6</sup> Vgl. oben SS. 156, 171, 178, und sonst. Die Einzelheiten dieser Episode sind bei Firdausī etwas abweichend.

<sup>7</sup> Wie Pseudokallisthenes (oben S. 11, Anm. 11). In den arabischen Versionen ist es bloß einer. Auch bei Firdausī ist es bloß ein Vogel, der in Aktion tritt.

<sup>8</sup> Sein Vorwurf ist jedoch etwas anders formuliert als sonst, oben S. 156, Anm. 7. <sup>9</sup> Oben Anm. 6.

<sup>10</sup> Dies stimmt zu Firdausīs allgemeiner Lauheit dem Islam gegenüber, vgl. Nöldeke *Das iranische Nationalepos* p. 160 ff.



bis er, von den Antworten befriedigt, wieder in die Höhe steigt. Schließlich befiehlt er Alexander, sich ohne Begleitung auf die Spitze des Berges zu begeben, wo er etwas finden werde, „das selbst die glücklichsten Menschen zu Tränen rührt“.

Auf der Spitze des Berges findet er Isrāfil, den Kopf nach oben gerichtet, die Augen mit Tränen gefüllt und am luft-erfüllten Munde eine Posaune haltend. Er wirft Alexander seinen rastlosen Ehrgeiz vor. Traurig und enttäuscht wendet sich der Welteroberer zur Rückkehr. Auf dem Rückmarsch durch die Finsternis läßt sich eine unsichtbare Stimme vernennen<sup>1</sup>: „Wer einen Stein, der sich unter seinen Tritten findet, aufheben wird, wird Reue empfinden . . . und wer nichts aufheben wird, wird ebenfalls Reue empfinden.“<sup>2</sup>

Die Darstellung Firdausis oder, richtiger, deren arabische Vorlage weist zahlreiche Berührungen mit den oben behandelten Chadhirlegenden auf, ist aber mit keiner derselben identisch. Freilich läßt sich schwer bestimmen, in wie fern diese Abweichungen dem Inhalt der Vorlage oder der umgestaltenden Hand des Dichters zuzuschreiben sind. Doch unterliegt es keinem Zweifel, daß einige charakteristische Merkmale der Firdausischen Version bereits der arabischen Quelle anhafteten. Dahin gehört die eigentümliche Verschmelzung des Zuges nach Ġābarṣā<sup>3</sup> und der „Sonnenquelle“ mit dem Zuge nach dem Lebensquell und die Charakterisierung Chadhirs einerseits als Anführer, anderseits als Wegweiser, der aber nicht Alexander vorauszieht, sondern mit ihm zusammen marschiert. Noch wichtiger sind die Auslassungen. Es fehlen der gesalzene Wunderfisch, der Sandfluß, die Wundertrauben und der Wunderstein, alles Dinge, die Firdausi als Dichter sich kaum hätte entgehen lassen. Es ist jedenfalls sehr wahrscheinlich, daß

<sup>1</sup> Die Verkündigung geht also weder von Alexander noch von Chadhir aus.      <sup>2</sup> Vgl. Index A § 30.

<sup>3</sup> Der Name dürfte wohl schon in der Vorlage gefehlt haben.

Firdausī sich streng an seine Vorlage, oder Vorlagen, hielt, und daß er, ob er nun andere Versionen kannte oder nicht, deren Inhalt, ohne ihn wesentlich zu ändern, in dichterische Formen goß.<sup>1</sup>

In einer Rezension des Schāhnāme, die Görres<sup>2</sup> zitiert, findet sich am Schluß der Lebensquellepisode der Zusatz, daß Chadhir Wasser für Alexander mitgenommen, dieser aber, von einer unsichtbaren Stimme gewarnt, es ausgoß. Diese Einzelheit würde an die Rezension des Šūrī<sup>3</sup> erinnern. Doch ist nach Ethé<sup>4</sup> die obige von Görres reproduzierte Legende „entschieden einer späteren schlechten Redaktion des Schāhnāme entnommen.“

### 8. Nizāmī

Mannigfaltig waren die Quellen, die dem Dichter Nizāmī (st. ungefähr um 1200) bei der Bearbeitung seines Alexanderbuches zur Verfügung standen.<sup>5</sup> Auf diese Mannigfaltigkeit weist Nizāmī selbst hin.<sup>6</sup> Doch obwohl er den Anspruch erhebt, die vielen Schriften, die er gelesen, und die

..... „neueren Geschichten

Von Juden sowie Christen oder Persern, . . .

Zum ganzen einigend die große Masse,“

<sup>1</sup> „Der Dichter war eben, das muß man immer wiederholen, an seine Vorlage gebunden“, Nöldeke *Das iranische Nationalepos* S. 167.

<sup>2</sup> *Das Heldenbuch von Iran* II 391. <sup>3</sup> Oben S. 188.

<sup>4</sup> In seiner in der fg. Anmerkung zitierten Abhandlung S. 375.

<sup>5</sup> Vgl. Bacher *Nizāmīs Leben und Werke* Leipzig 1871 [im Folgenden mit *Bacher* zitiert]. Von der Lebensquellepisode hat Ethé den Text samt gereimter Übersetzung und Kommentar in den *Sitzungsberichten der philosophisch-philologischen Klasse der Kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften* München 1871 S. 343—405 [im Folgenden mit *Ethé* zitiert] veröffentlicht. Eine englische Übersetzung des Sikendername, die aber sklavisch getreu und infolgedessen schwer verständlich ist, hat H. W. Clarke (London 1881) veröffentlicht. Das hier als erste Version angeführte Stück wird von Ethé nicht behandelt. Ich zitiere es nach der lithographierten Edition Bombay 1292<sup>h</sup> p. ۳۰۴ ff. (Clarke's Übersetzung S. 785 ff.). Eine kurze Analyse der von Nizāmī benutzten Quellen gibt Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* p. 52.

<sup>6</sup> Bacher 65.

zu einer harmonischen Darstellung verarbeitet zu haben<sup>1</sup>, so reproduziert er doch gelegentlich verschiedene Formen derselben Legende und weist selbst auf deren heterogenen Ursprung hin.<sup>2</sup>

Wir wollen uns im folgenden auf die uns interessierenden Partien beschränken.

Die Episode vom Lebensquell folgt bei Nizāmī auf Alexanders Expedition gegen die Russen. Von der Episode selber gibt Nizāmī vier verschiedene Versionen, von denen die erste anonym erscheint, während er die übrigen als persisch<sup>3</sup>, griechisch und arabisch bezeichnet. Wie weit diese Bezeichnungen den Tatsachen entsprechen, werden wir unten sehen. Doch ist es auf den ersten Blick klar, daß Nizāmīs Darstellung in vielen Einzelheiten der Gestalt des Pseudokallisthenes näher kommt, als irgendeine andere orientalische Rezension, ohne jedoch mit jener Gestalt vollkommen identisch zu sein. Außer dem Pseudokallisthenes, den Nizāmī wohl in einer arabischen Bearbeitung kennen lernte<sup>4</sup>, war unser Dichter auch mit den anderen in der arabischen Literatur umlaufenden Legenden vertraut, die er nunmehr in eigentümlicher Weise verknüpft.

Nach der ersten anonymen Version hört Alexander zum ersten Male von der Existenz einer Lebensquelle bei Gelegenheit eines Festmahls, da ein jeder die ihm bekannten Weltwunder anpreist. Ein Greis<sup>5</sup>, der zugegen ist, erzählt vom Lande der Finsternis, das sich unter dem Polarstern des

<sup>1</sup> *Ibidem.*

<sup>2</sup> Vgl. Nöldeke *Beiträge* 52.

<sup>3</sup> *Mağūsī* Ethé p. 382 Vers 50.

<sup>4</sup> Ob den ganzen Pseudokallisthenes oder bloß Teile desselben, ist schwer zu sagen. Letzteres ist wahrscheinlicher. Jedenfalls hat diese Bearbeitung den Olympiasbrief enthalten.

<sup>5</sup> Wie bei Firdausī oben S. 205. Doch mag die Übereinstimmung bloß zufällig sein.

Nordens<sup>1</sup> befinde und in seiner Mitte den Lebensquell, „einen reinen Born klaren Wassers“, berge. Auf eine wiederholte Anfrage Alexanders erklärt der Greis zum zweiten Male, daß sich das Land der Finsternis zur Rechten (unter dem Polarstern) befinde<sup>2</sup> und daß der Weg kurz sei<sup>3</sup>. Alexander begibt sich hierauf mit seinen Truppen auf den Weg, die er aber an einer Höhle in der Nähe der Finsternis samt Gepäck<sup>4</sup> zurückläßt. Mit auserwählten Männern, die „kühn und stark und knochig, geduldig und mächtig und jugendlich sind<sup>5</sup>“ — alte und kranke Männer dürfen nicht mit<sup>6</sup> —, zieht er weiter. Doch nimmt er von den Leuten des Landes einen vernünftigen und erfahrenen Mann mit<sup>7</sup>, den er als Wegweiser an der Spitze der Armee marschieren läßt.<sup>8</sup> Nachdem er einen Befehlshaber über die zurückgebliebenen Truppen ernannt, schickt er auf Pferden und anderen Tieren die gezuckerten und gesalzenen Lebensmittel voraus.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> در زیر قطب شمال ۳۵۳, 5, d. h. also am Nordpol. Ebenso Pseudokallisthenes, oben S. 6, Anm. 4 und 12, Anm. 9. Vgl. auch Index A § 8.

<sup>2</sup> از دست راست ۳۵۳, 10. Vgl. oben S. 201, Anm. 2.

<sup>3</sup> Dies würde eher zur Homilie passen, die bloß von zwölf Tagen spricht, vgl. Index A § 9. S. dagegen S. 212 Z. 1.

<sup>4</sup> ۳۵۴, 2, Clarke 789, 43, vgl. oben S. 8 Z. 2.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 27, Anm. 4. <sup>6</sup> Oben S. 8 § 18.

<sup>7</sup> Wie in der syrischen Homilie, oben S. 53.

<sup>8</sup> Der Wegweiser bleibt hier anonym, während er in der andern von Nizāmī reproduzierten Version, unten S. 213, Anm. 2 mit Chadhir identifiziert wird.

<sup>9</sup> ۳۵۴, 15:

همه توشه ده ز شیرین و شور \* روان کرد بر پشت اسب و ستور.  
*Sutūr* steht für das arabische *dawābb*, vgl. S. 206, Anm. 1. Nizāmī macht hier wohl den Versuch, die Versionen, in welchen Pferde, und diejenigen, in welchen Esel resp. Last- oder Reittiere im allgemeinen erscheinen, miteinander auszugleichen. Die gezuckerten Provisionen sind wohl eine Konzession an den persischen Geschmack. — Clarke's Übersetzung (790, 55): „Despatched on two-year-old camels and bay horses“ setzt wohl eine andere Lesart voraus.

Als sie einen Monat<sup>1</sup> nordwärts gewandert waren, „da änderte sich der Stand der Sonnenbahn. Vom Pol des Himmelskreises erschien (Sonnen)licht; es ging in einem Augenblick schnell auf und unter. Der Äquator legte seine Spitze an den Horizont; die Mittellinie blieb am Nordpol stehen.“<sup>2</sup> Sie wanderten immer weiter nordwärts, indem es immer dunkler wurde, bis sich schließlich vollständige Finsternis einstellte. Hier stehen sie ratlos da. Doch ein Jüngling, der seinen greisen Vater heimlich mitgenommen hat, erhält von diesem einen Rat, den er Alexander übermittelt. Das vom Greise angeratene Hilfsmittel ist von dem uns aus Pseudokallisthenes bekannten etwas verschieden. Man solle eine Stute wählen, die zum ersten Male trächtig sei.<sup>3</sup> Das neugeborene Füllen solle man vor den Augen der Mutter enthaupten und daselbst liegen lassen. Auf dem Rückweg würde dann die Stute, vom Mutterinstinkt getrieben, die Stelle, an der ihr Junges getötet wurde, rasch wiederfinden. Der König tat also.

Hier bricht Nizāmī plötzlich ab. Eine Fortsetzung dieser Darstellung hätte ihn sofort in die Notwendigkeit versetzt, die heidnische Figur des Andreas, falls sie in seiner Vorlage existierte, vorzuführen. Chadhir kommt natürlich nicht vor.

Zu umso größerer Bedeutung gelangt unser Prophet in der zweiten Version der Lebensquellsage<sup>4</sup>, die Nizāmī nach

<sup>1</sup> Vgl. S. 211, Anm. 3.      <sup>2</sup> ۳۵۴ l. Z. ff.:

چو يك ماه ره رفت سوى شمال \* گذر شاه خورشيد را گشت حال  
ز قطب فلک روشنائی نمود \* بر آمد فروشد بيک لحظه زود ...  
خط استوا بر افق سر نهاد \* ميانجی بقطب شمال ايستاد

Ich zitiere diese astronomische Beschreibung, die deutlich den Lebensquell nach dem Nordpol verlegt. Einige der hier gebrauchten Termini sind schwierig (Vgl. die Nachträge.)

<sup>3</sup> ۳۵۹, 13, Clarke 794, 90. — Dies ist sicherlich der ursprüngliche Sinn, vgl. oben S. 28, Anm. 1. Daher ist auch eine Stute genug, vgl. Index A § 15.

<sup>4</sup> Ich zitiere sie nach Ethé (oben S. 209, Anm. 5) S. 355 ff.



einer kurzen Anrede an den Mundschenken einführt und als deren Gewährsmann er einen „Dihqān“<sup>1</sup> bezeichnet. Diese Berufung auf den unvermeidlichen persischen Landedelmann dürfte jedoch bloße Fiktion sein und läßt sich vielleicht daraus erklären, daß diese Version sich im allgemeinen mit der des Firdausī, also einer persischen Quelle, deckt. Die Version selber ist nicht etwa als eine Variante der vorhergehenden, sondern vielmehr als deren Fortsetzung gedacht.

Alexander begibt sich nach dem Lande der Finsternis und läßt Chadhir wegweisend vorangehen<sup>2</sup>, indem er ihm einen weißen Renner und ein Juwel, das die Anwesenheit von Wasser durch Aufblitzen verrät<sup>3</sup>, zur Verfügung stellt. Sobald Chadhir den Lebensquell gefunden, solle er Alexander davon Mitteilung machen.<sup>4</sup>

Chadhir, „der auf grünem Plan stets wandelt“<sup>5</sup>, zieht nun voraus und findet endlich den Lebensquell, dessen funkelnde Klarheit Nizāmī in begeisterten Tönen singt.

„Als so dem Lebensquell sich Chiser<sup>6</sup> nun gesellt,  
Ward 'Licht durch ihn sein Aug' und strahlend aufgehell't.  
Ablegt er das Gewand, stieg flugs in ihn hinein  
Und wusch so Haupt wie Leib im reinen Naß sich rein;  
Trank drauf so viel von ihm als dienlich seinem Streben,  
Und so errang er sich ein Recht auf ew'ges Leben.“<sup>7</sup>

Hierauf badet er seinen Renner im Lebensquell<sup>8</sup> — ob derselbe gleichfalls unsterblich wird, wird nicht gesagt — und begibt sich zu Alexander, indem er seinen Blick auf den

<sup>1</sup> Vgl. Ethé 357 f.

<sup>2</sup> 351, 8 ff. In der vorhergehenden Version (S. 211) war ein Greis der Wegweiser. Die Identifikation der beiden lag nahe, vgl. S. 246.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 207.

<sup>4</sup> Wie in der Homilie oben S. 54 l. Z.

<sup>5</sup> Setzt den kanonischen Ḥadīth voraus, oben S. 111.

<sup>6</sup> Immer so im Reim, vgl. oben S. 206, Anm. 11. <sup>7</sup> Ethé S. 356.

<sup>8</sup> Dieser Zug findet sich sonst, meines Wissens, in keiner orientalischen Version.

Lebensquell gerichtet hält.<sup>1</sup> Doch der Quell verschwindet plötzlich.<sup>2</sup>

„Und nun erkannt' er's wohl, da tief sein Wissen war<sup>3</sup>,  
Versagt sei jener Quell Iskender immerdar.“

Die dritte von Nizāmī eingeführte Version wird von ihm als römisch (d. h. griechisch) bezeichnet. Dies ist insofern wichtig, als einige darin geschilderte Einzelheiten ohne Zweifel auf Pseudokallisthenes zurückgehen. Doch ist die Version ebenso unzweifelhaft durch muhammedanische Hände gegangen, denen allem Anschein nach die Einführung von Chadhir und Elias zuzuschreiben ist.<sup>4</sup>

Elias und Chadhir, die unvermittelt eingeführt werden, wandern zusammen und finden den Lebensquell. Am Wasser wird eine Tafel ausgebreitet.<sup>5</sup>

„Zum Brode — duftet doch selbst Moschus nicht so frisch, —  
Gesellte sich gedörrt ein wohlgesalzener Fisch.<sup>6</sup>

Doch aus der einen Hand von den Beglückten sank  
Er plötzlich bis ins Naß, das wie Krystall so blank;  
Im Wasser nun, das licht in blauer Farbe prangte,  
Bestrebt sich jener sehr, daß er zurück ihn langte<sup>7</sup>,  
Und sieh, er lebte gar, als der aufs Neu ihn fing.“

<sup>1</sup> Wohl um Alexander den Weg zeigen zu können.

<sup>2</sup> Ähnlich der Homilie, oben S. 55, Anm. 6. Vgl. auch S. 301 f. Auch der berühmte „Langlebige“ Mu'ammār al-Magribī, der aus dem Lebensfluß getrunken, will diesen seinem Vater zeigen, kann ihn aber nicht wiederfinden (Ibn Bābūje *Ikmāl ad-dīn* fol. 233\*). Vgl. Index A § 20.

<sup>3</sup> Dies bezieht sich wohl auf die von ihm durch den Lebensquell soeben erworbene Allwissenheit, vgl. oben S. 148.

<sup>4</sup> Vielleicht enthielt bereits die arabische Vorlage einen Hinweis auf diesen ihren „römischen“ Ursprung.

<sup>5</sup> Das Motiv vom „Tischlein-deck-dich“ kommt sehr häufig bei Chadhir und Elias vor. Eine Reihe von Beispielen bietet Ibn Haġar in seinem Artikel über Chadhir *Iṣāba* I 907, 4 v. u.; 919, 13; 925, 12.

<sup>6</sup> Ethé 377, 40 *نمک یافته ماهی خشک برد*. Der Nachdruck erinnert an die Homilie, oben S. 54, Anm. 8. Der Fisch dient hier deutlich als *προσφάγιον* (oben S. 11, Anm. 1). Vgl. Index A § 17.

<sup>7</sup> Wie in der Homilie S. 55.

Darauf trinkt der eine vom Lebenswasser und veranlaßt auch seinen Genossen dasselbe zu tun.<sup>1</sup>

Die vierte Version, die nunmehr folgt, wird vom Dichter aus einer „arabischen Chronik“<sup>2</sup> zitiert. Diese ist natürlich nicht der Koran<sup>3</sup>, in dem sich keine Spur von den in ihr geschilderten Begebenheiten findet, sondern höchstwahrscheinlich die oben mehrfach reproduzierte und zum Teil von Wahb b. Munabbih abgeleitete Legende.<sup>4</sup> Die Polemik am Beginne des Abschnitts bezieht sich vielleicht auf die Tatsache, daß in der „persischen“ und „römischen“ Version die Finsternis ausgelassen ist.<sup>5</sup> Die vierte Version schließt sich an die dritte mit dem Hinweis an, daß Chadhir und Elias

„froh alles des, was ihnen zugefallen,

Begannen der aufs Meer, aufs Land hin der zu wallen.“<sup>6</sup>

Nizāmī wendet sich hierauf dem Schicksal Alexanders zu.

Alexander wanderte im Dunkeln weiter und suchte fieberhaft nach dem Lebensquell. Nach vierzig Tagen<sup>7</sup> wendet er sich zurück und stößt auf einen Serōsh<sup>8</sup>, der ihm seinen Ehrgeiz vorwirft und einen Stein reicht.<sup>9</sup> Auf dem Rückweg durch die Finsternis vernimmt er eine unsichtbare Stimme:

<sup>1</sup> Daher werden auch häufig Chadhir und Elias zusammen mit dem Lebensquell in Verbindung gebracht.

<sup>2</sup> Ethé 381, 49 تاریخ تازی.

<sup>3</sup> Vgl. Clarke 803, 50.

<sup>4</sup> Oben SS. 156, 171, 178, und sonst. Vielleicht wird sie speziell als arabisch bezeichnet, weil in ihr allein die Alexandersage als integrierender Bestandteil der national-arabischen Geschichte erscheint.

<sup>5</sup> Sie findet sich bloß in der ersten Version, die anonym ist (S. 210 f.). In den folgenden Versionen scheint sie beseitigt worden zu sein.

<sup>6</sup> Ethé 382, 53; vgl. S. 387. Über die zugrundeliegende Vorstellung vgl. oben.

<sup>7</sup> Vgl. Index A § 9. Ethés Versuch (387 ff.), dieser Zahl einen mystischen Sinn beizulegen, erledigt sich dadurch von selbst.

<sup>8</sup> Serōsch wird gewöhnlich mit dem Erzengel Gabriel identifiziert. Hier tritt er als Isrāfil auf. <sup>9</sup> Ethé 393.

Ein vorbestimmtes Los das Schicksal jedem schuf.  
Indes Iskender ihn nicht sah trotz seines Strebens,  
Ward Chiser ungesucht zuteil der Quell des Lebens.<sup>1</sup>

Die Episode mit dem Hyazinthental<sup>2</sup> wird in verkürzter Form angeschlossen. Sie gelangen in ein Steinfeld<sup>8</sup> und eine unsichtbare Stimme<sup>4</sup> ruft wieder:

„Wer Steine trägt von hier, den wird die Reu erfassen,  
Doch stärker noch bereuts, wer gänzlich sie gelassen“<sup>5</sup>

Ein jeder nahm so viel ihm vom Schicksal beschieden war.

Noch vieles Wunderbare habe der König im Dunkeln geschaut, doch lasse sich nicht einmal ein Zehntel davon offenbaren. Die Episode mit Isrāfil erklärt Nizāmī ausgelassen zu haben, weil sie bereits vor ihm ein anderer Dichter<sup>6</sup> geschildert habe.

Schließlich tritt Alexander samt seinem Heere, indem sie der Stute folgen<sup>7</sup>, nach vierzig Tagen<sup>8</sup> aus der Dunkelheit heraus. Der Stein wird von Chadhir gedeutet.<sup>9</sup>

Im zweiten Teile seines Alexanderbuches, in dem Alexander mehr als Prophet und Philosoph denn als Weltbezwinger auftritt<sup>10</sup>, wird der Zug des Mazedoniers nach den vier Weltgegenden in einer Weise geschildert, die sich in mehreren Einzelheiten, wie die Bereisung des am Ende der Welt befindlichen Weltmeeres, in dem er die „Quelle der Sonne“ findet<sup>11</sup>, die Erzstadt<sup>12</sup>, und anderes, mit den im Vorhergehenden

<sup>1</sup> 394, 75. Vgl. oben S. 31, Anm. 2.

<sup>2</sup> Vgl. S. 198 und sonst.

<sup>3</sup> سنگبوم Ethé 395, 77, vgl. S. 401.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 208.

<sup>5</sup> پشیمان شد انکس که بر داردش \* پشیمانتر آنکس که بگذاردش Ethé 395, 78.

<sup>6</sup> Firdausī.

<sup>7</sup> Dies aus der ersten anonymen Version, oben S. 212, Anm. 3.

<sup>8</sup> Vgl. oben S. 215, Anm. 7.

<sup>9</sup> Ethé 399 f.

<sup>10</sup> Eine Analyse des zweiten Teiles gibt Bacher *Nizāmīs Leben und Werke* 61 ff

<sup>11</sup> Bacher 97.

<sup>12</sup> *Ib.* 98.

zitierten Legenden berührt. Doch kommt dieser Teil als Ganzes für unsere Untersuchung wenig in Betracht.

Nizāmīs Gedicht spiegelt den Stand der Alexandersage, wie sie sich zu seiner Zeit im muhammedanischen Osten präsentierte, getreulich wieder. Die Sage war bereits seit langem durch muhammedanische Hände gegangen und mit den zahlreichen verwandten Episoden der muhammedanischen Legende verquickt worden. Daneben hatten sich jedoch auch in verschiedenen Bearbeitungen Spuren des Pseudokallisthenes erhalten. Am wichtigsten ist die Erkenntnis, daß der ursprüngliche Zusammenhang Chadhirs mit der Fischepisode, der in der offiziellen theologischen Literatur ängstlich vermieden wird, hier noch unverhohlen zum Ausdruck kommt.

### 9. Die äthiopische Alexanderversion

Wir wollen zum Schlusse der äthiopischen Alexander-version das Wort geben, die für unsere Untersuchung ein vielseitiges Interesse bietet.<sup>1</sup> Das Alter derselben läßt sich nicht mit Bestimmtheit feststellen. Nach der Annahme Wrights, der sich Budge<sup>2</sup> anschließt, dürfte sie zwischen dem 14. und 16. Jahrhundert entstanden sein. Doch besteht kein Zweifel darüber, daß sie aus einem arabischen Original geflossen ist.<sup>3</sup> Was ihre Zusammensetzung betrifft, so repräsentiert sie ein buntes Gemisch verschiedener Zweige des Alexanderromans.

---

<sup>1</sup> Herausgegeben von E. A. Wallis Budge, *The Life and Exploits of Alexander the Great being a series of Ethiopic Texts* London 1896. Band I, Text und Einleitung; Band II, Englische Übersetzung; im Folgenden mit „Budge *Ethiopic Texts*“ resp. „Budge“ zitiert. Wenn nichts anderes bemerkt, beziehen sich die Zitate auf die englische Übersetzung, an deren Rand die Seitenzahlen des Textes angegeben sind.

<sup>2</sup> *Syriac Version* p. LXXXIX.

<sup>3</sup> *Ibidem* p. XC; *Ethiopic Texts* I p. XXIV unten. Nöldeke *Beiträge* 53.



Die Erzählung trägt einen wesentlich christlichen Charakter<sup>1</sup>, doch läßt sich nicht immer mit Sicherheit ausmachen, ob dieser auf Konto des Äthiopen oder der von ihm benutzten arabischen Vorlage zu setzen ist<sup>2</sup>, — tritt ja der Mazedonier bereits in viel älteren Versionen als Christ auf.<sup>3</sup> In jedem Falle kommen neben der christlichen Grundtendenz unzweifelhaft auch muslimische Elemente zum Vorschein<sup>4</sup> und selbst heidnische Züge lassen sich hie und da erkennen.<sup>5</sup> „Diese Gestalt rafft eben alles Mögliche zusammen“, und es ist nicht ausgeschlossen, daß der äthiopische Übersetzer „mit seiner Hauptgrundlage anderes aus anderen arabischen Werken verbunden“ hat. Dieses Urteil Nöldekes<sup>6</sup>, das er auf die bloße Inhaltsangabe des äthiopischen Romans<sup>7</sup> gründete, wird jetzt von dem inzwischen erschienenen vollständigen Texte vollauf bestätigt. Der Äthiope hatte anscheinend eine reiche Sammlung von Alexandermaterialien vor sich, die er mit geradezu phänomenaler Kritiklosigkeit zu einem Ganzen vereinigte.

Um auf die Zusammensetzung der Version mit einigen Worten einzugehen<sup>8</sup>, so bietet dieselbe an erster Stelle den Pseudokallisthenes in einer Form, die sich mit der syrischen Gestalt eng berührt und die, weil der Rezension  $\alpha$  folgend<sup>9</sup>, den Olympiasbrief und damit zugleich auch die Lebensquell-

<sup>1</sup> Einige krasse Äußerungen christlicher Gesinnungstüchtigkeit, die Alexander in den Mund gelegt werden, stellt Budge *Ethiopic Texts* I p. XXVI zusammen.

<sup>2</sup> *Ibidem* p. XXV.

<sup>3</sup> Vgl. unten S. 278f.

<sup>4</sup> Vgl. den Beginn des Werkes und Budge *Ethiopic Texts* I p. XXI unten. Genauer sollte man sagen, daß muslimische Elemente belassen wurden, denn der Grundstock der Version war ursprünglich muslimisch.

<sup>5</sup> Vgl. Nöldeke *Beiträge* 54.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Bei Budge *Syriac Version* p. LXXXIX ff.

<sup>8</sup> Vgl. Weymann *Die äthiopische und arabische Übersetzung des Pseudokallisthenes*. Kirchhain N.-L. 1901. Auf die uns interessierende Partie geht Weymann nur ganz kurz ein, S. 55—57.

<sup>9</sup> Nöldeke *Beiträge* 18 oben.

episode ausläßt. Sodann wird die syrisch-christliche Legende<sup>1</sup> eingeschoben, die den Lebensquell ebenfalls unerwähnt läßt.<sup>2</sup>

Hierauf folgt<sup>3</sup>, sicherlich aus einer anderen Quelle stammend<sup>4</sup>, die Erzählung von Alexanders Zug in die Finsternis, auf dem er nach dem Weltberg, der jedoch ungenannt bleibt<sup>5</sup>, gelangt. Der Berg wird von einem Engel in der Hand gehalten<sup>6</sup>, dem sich der Zweigehörnte, eine christlich-äthiopische Hymne singend, nähert.<sup>7</sup> Der Zweigehörnte wandert unausgesetzt zwölf Tage und Nächte<sup>8</sup> durch die Dunkelheit, bis er endlich den Engel erreicht<sup>9</sup>, mit dem er sich in eine Unterhaltung von echt äthiopischer Weitschweifigkeit einläßt.<sup>10</sup> Schließlich rät ihm der Engel, der ihn zuerst als Zweigehörnten tituliert<sup>11</sup>, den Rückzug anzutreten und gibt ihm, da er hungrig geworden war, Wundertrauben<sup>12</sup>, die er von der Spitze des Berges herunterholt.<sup>13</sup>

Das Folgende, das die eigentliche Lebensquellsage repräsentiert<sup>14</sup>, berührt sich auf das engste mit der oben mehr-

<sup>1</sup> Bei Budge *Syriac Version* 144—158, oben S. 50, Anm. 4.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 51.

<sup>3</sup> Budge *Ethiopic Texts* II pp. 242—259.

<sup>4</sup> Die Erzählung stimmt, zum Teil wörtlich, mit al-Hasans Version bei 'Omāra (fol. 19<sup>a</sup> ff., vgl. oben S. 146) überein.

<sup>5</sup> Wie oben S. 176, Anm. 5. <sup>6</sup> Oben S. 146. <sup>7</sup> Budge II 243.

<sup>8</sup> Wie in der Homilie S. 53 Z. 5 v. u. Vgl. unten S. 228 Z. 3.

<sup>9</sup> Budge 244. Der Anfang des zweiten Absatzes scheint aus einer andern Version eingeschoben zu sein. Vorher war Alexander bei dem Engel bereits angelangt, während er sich hier erst allmählich dem Engel nähert. Auch sonst sind Diskrepanzen bemerkbar.

<sup>10</sup> Sie ist der Version bei 'Omāra (oben S. 146) außerordentlich ähnlich, ohne jedoch mit ihr vollkommen identisch zu sein. Die Weitschweifigkeit des Äthiopen ist überall bemerkbar. Ich kann hier auf die einzelnen Übereinstimmungen und Abweichungen nicht eingehen.

<sup>11</sup> Budge 257. Vgl. oben S. 146, Anm. 5.

<sup>12</sup> Budge 259. Merke den Ausdruck „a similitude of a bunch of grapes“.

<sup>13</sup> Vgl. unten S. 228, Anm. 4.

<sup>14</sup> Sie beginnt Budge II 259 l. Z. mit den Worten „Then the Twohorned“. Bei Budge ist nicht einmal ein Absatz markiert.

fach bezeugten Version<sup>1</sup> und ist von der unmittelbar vorhergehenden Episode unabhängig.<sup>2</sup> Wahrscheinlich ist sie erst von dem Äthiopen mit dieser künstlich zusammengeleimt worden.

Dū'l-qarnein erkundigt sich bei einem Engel, der hier anonym erscheint und offenbar von dem Äthiopen mit dem Engel des Weltberges identifiziert wird, nach der Art und Weise, in der die Engel im Himmel ihren Gottesdienst verrichten. Die Antwort ist, mit entsprechenden Ausschmückungen, dieselbe, wie in der Version des Ta'labī.<sup>3</sup> Dū'l-qarnein fängt hierauf bitterlich zu weinen an. „Ich möchte meinen Gott um ein Ding ersuchen, das noch niemand vor mir verlangt hat.“ Darauf fragt ihn der Engel: „Wünschst du es (wirklich)?“<sup>4</sup> Und er sprach: „Jawohl.“

Der Engel erteilt ihm hierauf, ohne sich jedoch in den Himmel zu erheben<sup>5</sup>, folgende Auskunft: „Gott der Allmächtige besitzt im Lande Arabien<sup>6</sup> eine pechschwarze Finsternis, in welcher das Schatzhaus seines Wissens verborgen liegt.<sup>7</sup> Dort befindet sich auch ein Quell, der „Lebenswasser“<sup>8</sup> genannt wird und (so beschaffen ist, daß) wer aus demselben auch nur einen Tropfen<sup>9</sup> getrunken, nimmermehr stirbt. Der Mensch, der aus

<sup>1</sup> SS. 154, 164.

<sup>2</sup> Dies ergibt sich nicht nur aus einem Vergleich mit der arabischen Version, sondern auch daraus, daß der Engel, mit dem er hier ein Gespräch anschnidet, ihn dort bereits mit einer langen Mahnrede verabschiedet hatte. <sup>3</sup> Oben S. 164.

<sup>4</sup> Was er wünscht, wird vom Äthiopen nicht gesagt. Die Darstellung ist abrupt. Natürlich will er Gott dienen, wie oben SS. 154, 164, 185.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 219, Anm. 13.

<sup>6</sup> Die Finsternis liegt im Osten (vgl. Index A § 8). Arabien, das für den Äthiopen im Osten liegt, dürfte von diesem erraten sein.

<sup>7</sup> Was dieser philosophisch sein sollende Zusatz besagen will, ist nicht recht klar. Es erinnert an 'Omāra (oben S. 147), wo der Lebensquell Allwissenheit verleiht.

<sup>8</sup> „Lebenswasser“ vgl. Index A § 2.

<sup>9</sup> Vgl. oben SS. 127, 155, 164, wo im Arabischen „šarba“ steht, das, wörtlich übersetzt, einen Trunk, einen Schluck bedeutet.

demselben getrunken, wird, wie keiner vor ihm, die Erkenntnis Gottes erlangen<sup>1</sup>, wird, gleich den Engeln, durch die Himmel fliegen<sup>2</sup> und für ewig dauern, bis er seinen Herrn um den Tod bittet<sup>3</sup>. Doch weiß der Engel nicht, wo sich die Quelle befindet, und rät ihm daher, die Weisen und Schriftgelehrten darüber zu befragen.<sup>4</sup>

Was unmittelbar darauf folgt<sup>5</sup>, ist ohne Zweifel der Schluß der Erzählung vom Weltberg. Dū'l-qarnein gelangt, den Weltberg verlassend, ans Licht und labt die Armee, die nahe am Verhungern ist, mit den Wundertrauben.<sup>6</sup>

Hier<sup>7</sup> setzt der Bericht von der Lebensquelle wieder ein. „Unter den Freunden Alexanders gab es aber einen Mann, der ein Heerführer und ein Vorgesetzter über viele Leute war, und er wurde el-Kedr (al-Chidhr)<sup>8</sup> genannt.<sup>9</sup> Und als die Weisen, der Lehre der Schriften kundig, vor ihm versammelt worden waren, da sprach er<sup>10</sup> zu ihnen wie folgt: „Habt ihr nicht in euren Schriften gelesen, daß Gott einen dunklen Ort auf Erden besitzt, in dem sich ein heimlicher und unbekannter Ort befindet, und daß der Quell, der der Lebensquelle

<sup>1</sup> Auch in der Version al-Ḥasans (bei 'Omāra oben S. 147) verleiht der Lebensquell Allwissenheit.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 136, Anm. 3, und sonst.  
SS. 155 und 164.

<sup>3</sup> Genau wie oben

<sup>4</sup> Ähnlich oben S. 164f. <sup>5</sup> p. 262—263.

<sup>6</sup> Der bibelfeste Welteroberer wendet recht geschickt auf die Wundertrauben das Psalmwort 78, 25 an, Budge p. 263.

<sup>7</sup> p. 263 zweiter Absatz.

<sup>8</sup> አከሮ: = الحِضْر = al-Chidhr. Vgl. über diese Aussprache

die Bemerkungen in der Vorrede S. XI.

<sup>9</sup> Chadhir wird also mit einem General Alexanders identifiziert, vgl. S. 246. Der ganze Satz ist an dieser Stelle ein Einschlebsel. Vgl. die folgende Anmerkung.

<sup>10</sup> Das Subjekt bezieht sich ohne Zweifel auf Alexander, der auch im Folgenden das Wort führt. Grammatisch jedoch kann es sich bloß auf Chadhir beziehen. Es ist klar, daß der unmittelbar vorhergehende Satz über Chadhir, der völlig isoliert dasteht, nicht an diese Stelle gehört.

genannt wird, gleichfalls dort vorhanden ist?“ Darauf erwidern die Weisen: „Wir wissen es nicht“, eine Antwort, die sie auf seine zweite und dritte Anfrage wiederholen.<sup>1</sup>

Unter den Weisen befand sich aber einer, der kein Wort von sich gab. Sein Name war Mātūn.<sup>2</sup> Als ihm Alexander näher zu Leibe rückt, wird er etwas gesprächiger. „Ich las im Buche des Lebens, welches ist das Buch der Schöpfung, — man nennt es el-Mūsīqā und es ist dasselbe wie das Buch des Gesetzes, der Nachrichten der Bücher<sup>3</sup> —, daß der Allmächtige auf Erden eine Finsternis besitzt, in der sein Wissen verborgen ist<sup>4</sup> und in der das Wasser, welches Quell des Lebenswassers genannt wird, sich befindet“. Auf die Frage, in welchem Teile der Welt diese Quelle liege, antwortet Mātūn: „sie liegt nahe an der rechten Seite der aufgehenden Sonne“.<sup>5</sup> Doch warnt er Alexander, natürlich erfolglos, daß er die Quelle nicht erreichen werde.

Alexanders Zug in die Dunkelheit wird nunmehr fragmentarisch und mit Zusätzen, die aus anderen Quellen stammen, erzählt.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 165, besonders Anm. 2 und S. 176, Anm. 11.

<sup>2</sup> Er wird nachher ausdrücklich mit Chadhir identifiziert. Über den Namen vgl. Appendix F, unten S. 305 f. — Man beachte, daß Mātūn als Auskunft erteilender *‘ālim* (oben S. 75, Anm. 5) und Gottesmann (unten S. 224), zugleich aber auch als Heeresanführer figuriert. Dieselben Funktionen werden in den verschiedenen Chadhirlegenden Chadhir zugeschrieben.

<sup>3</sup> Budge *Text* I 152 Z. 3: *westa maṣḥafa ḥejwat za-weetu maṣḥafa feṭrat wa-jebēlwō el-mūsīqā wa-weetūnī maṣḥafa ḥegg zenāhōmū la-maṣāheft*. Was dieser langatmige Titel eigentlich repräsentieren soll, ist mir nicht recht klar. Da es sich um ein Buch der Schöpfung handelt, so ist vielleicht (nach einer mündlich geäußerten Vermutung von Dr. Gaster in London) anzunehmen, daß *el-mūsīqā* für *Μουσική* steht. Der Titel ist, wie der Artikel „el“ und die ganze Phraseologie beweist, aus dem Arabischen übersetzt.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 147 Z. 12.

<sup>5</sup> Ähnlich oben S. 201, Anm. 2 und S. 211, Anm. 2.

<sup>6</sup> Budge II 265 ff.



Alexander wandert mit seinen Leuten eine lange Zeit, nach einigen zwei Jahre lang<sup>1</sup>, bis er endlich den Ort der Finsternis erreicht, die aber nicht „gleich der Dunkelheit der Nacht, sondern gleich den Nebeln und Wolken beim Tagesgrauen“<sup>2</sup> ist. Sie stoßen — dieser Zug stammt zweifellos aus einer andern Rezension<sup>3</sup> — auf eine Statue, auf der eine Inschrift verkündet, daß dahinter nichts als der Himmel vorhanden sei.<sup>4</sup> Doch Alexander besteht darauf weiterzuwandern.

Alexander erkundigt sich, welches Tier am stärksten sei<sup>5</sup>, und erhält den Bescheid: ein junges Pferd.<sup>6</sup> Er fragt dann, welches Tier am schnellsten sei<sup>7</sup>, und er erhält die Antwort: weibliche Kamele.<sup>8</sup>

Er nimmt zehntausend weise und schriftgelehrte Männer<sup>9</sup> mit sich, während er seine Truppen in drei Abteilungen, von

<sup>1</sup> In anderen Versionen „zwölf“. Vgl. Index A § 9, jedoch unten S. 224, Anm. 2.

<sup>2</sup> Vgl. Index A § 25.

<sup>3</sup> Das Fragment schließt wohl mit den Worten „the end thereof“ Budge II 266 Z. 7.

<sup>4</sup> Wohl wie oben S. 5 § 6 und unten S. 282. Von einer Inschrift gleichen Inhalts, die Alexander selber errichtet, ist häufig die Rede. Vgl. Pseudokallisthenes oben S. 7 § 16 und für die orientalischen Versionen Bacher, *Nizāmīs Leben und Werke* S. 64 und S. 109 Anm. 15.

<sup>5</sup> Es handelt sich also um Ausdauer, nicht um Sehkraft, vgl. S. 28, Anm. 1.

<sup>6</sup> *gās faras*. Faras kann sowohl ein männliches als auch weibliches Pferd bezeichnen. Letzteres ist hier gemeint.

<sup>7</sup> Die Schnelligkeit wird von der Ausdauer unterschieden. Sie gehören ursprünglich wohl zusammen.

<sup>8</sup> *nāqātāta agmāl*. Vermutlich ist dies eine falsche Übersetzung von **أبكار** (oben S. 168, Anm. 3), das sich im Arabischen gewöhnlich auf Kamele bezieht.

<sup>9</sup> Wohl gemäß der Zahl der Pferde (S. 142). Ursprünglich nimmt er Soldaten mit. Der Äthiope hat aus ihnen, wie schon ähnlich die Homilie (S. 53f), Schriftgelehrte gemacht.

denen eine jede zehntausend Mann zählt<sup>1</sup>, zurückläßt, indem er sie anweist, zehn Jahre lang<sup>2</sup> auf ihn zu warten.

„Der<sup>3</sup> Mann Mātūn aber war weise und verständig und fürchtete Gott den Allmächtigen gar sehr. Und er war demütig und hütete sich sorgfältig, daß er nicht die Kenntniss von Gott dem Allmächtigen verheimliche, und seine Gebete stiegen, gleich süßem Weihrauch, zu ihm empor, und er war in seiner Zeit wie einer der Propheten und er war Befehlshaber über dreißigtausend Reiter.“<sup>4</sup> Auf Alexanders Befehl schreitet er mit einem Teil der zehntausend Mann voran.<sup>5</sup> Als jedoch Mātūn seiner Befürchtung, daß er sich verirren möchte, Ausdruck gibt, reicht ihm Alexander einen Stein<sup>6</sup>, den er vor sich hinwerfen und in dessen Licht er wandern möge.<sup>7</sup> „Also nahm Mātūn, der el-Kedr (al-Chidhr) ist, den Stein und schritt auf seiner Reise voraus.“ Alexander dagegen schlug sein Lager auf.<sup>9</sup>

Mātūn wanderte dreißig<sup>10</sup> Tage und Nächte, verirrte sich anfangs, doch mit Hilfe des Steines gelangte er zum Lebensquell.

<sup>1</sup> Dies ist wohl ein Mißverständnis des Äthiopen. Alexander zieht mit zehntausend Mann in den Weg. Seine Truppen läßt er in drei Abteilungen zurück. Also sind es nach äthiopischer Logik dreißigtausend.

<sup>2</sup> Zu denen wohl die oben (S. 223, Anm. 1) erwähnten zwei Jahre hinzuzurechnen sind, zusammen also zwölf Jahre. Vgl. Index A § 9.

<sup>3</sup> Budge II 266 unten. Dies schließt sich an Budge 265 an.

<sup>4</sup> Die dreißigtausend sind die zurückgebliebenen Truppen (oben Anm. 1). Mātūn war also der Anführer der zurückgebliebenen Armee. In derselben Rolle erscheint Chadhir anderswo, vgl. S. 246, Anm. 3.

<sup>5</sup> Wie Chadhir in den arabischen Versionen, vgl. Index B s. v. Chadhir (s. dagegen die vorherg. Anmerkung). Wie groß die Vorhut war, wird nicht gesagt.

<sup>6</sup> Den Stein hatte Adam aus dem Paradies mitgebracht, Budge 267. Vgl. oben S. 177, Anm. 6.

<sup>7</sup> Oben S. 144, Anm. 2.

<sup>8</sup> Es wäre von Wichtigkeit festzustellen, ob diese Identifikation, die mehrfach scharf betont wird, auf den Äthiopen selbst oder auf seine Vorlage zurückgeht.

<sup>9</sup> Dies bezieht sich wohl auf die Variante, nach der Alexander sich zur Ruhe niederließ, während Chadhir aufbrach, S. 169, Anm. 4. Anders unten S. 226, Anm. 5.

<sup>10</sup> Sonst vierzig, vgl. Index A § 9.

Das Folgende<sup>1</sup> ist nun ein Mischmasch aus den verschiedensten Versionen, das in seinem unsinnigen Durcheinander wohl eine Leistung des Äthiopen sein dürfte.

„Sobald er ihn sah, da wußte er, daß es der Quell des Lebenswassers war<sup>2</sup>, und er stieg in denselben hinab. Er war aber sehr hungrig und er hatte bei sich einen gedörrten Fisch.<sup>3</sup> Er stieg mit ihm ins Wasser hinab, um ihn darin zu waschen und seinen Hunger zu stillen. Aber sobald der Fisch ins Wasser kam, da schwamm er weg.<sup>4</sup> Und es geschah, als Mātūn, der al-Chadhir ist, dies sah, da zog er seine Kleider aus und stieg dem Fische ins Wasser nach<sup>5</sup>, fand aber, daß er lebendig war, während er vorher gedörrt war. Mātūn, der al-Chadhir ist, wusch sich im Wasser und tauchte dreimal unter, indem er jedesmal ausrief: „Im Namen des Herrn Šabaoth, des Heiligen.“<sup>6</sup> Er trank vom Wasser und, als er aus demselben emporgestiegen war, siehe, da war sein Hunger gestillt und er hatte kein Verlangen nach Nahrung.<sup>7</sup> Dann wußte er, daß es der Lebensquell war<sup>8</sup>, den der Zweigehörnte suchte. Als er nun aus dem Wasser gestiegen war, da bannte er aus seinem Herzen alle weltliche Sorge<sup>9</sup> und er erhob sich und betete<sup>10</sup>, und siehe, all sein Fleisch war blaugrün

<sup>1</sup> Budge II 268 ff.

<sup>2</sup> Das heißt wohl, einer himmlischen Eingebung folgend, vielleicht wie oben S. 169, Anm. 5.

<sup>3</sup> Dies wie Pseudokallisthenes, oben S. 11. Doch wird nicht Alexander, sondern der Koch (in unserm Falle Chadhir) hungrig. Dieselbe Verwechslung im Talmud, oben S. 44, Anm. 7.

<sup>4</sup> Ist dies eine Reflexion von Koran 18, 60 (oben S. 62)? Notwendig ist freilich diese Annahme nicht.

<sup>5</sup> Um ihn zu fangen, wie Homilie oben S. 55.

<sup>6</sup> Das dreimalige Untertauchen dürfte christlich sein. Der Ausruf, wie er hier dasteht, ist natürlich ebenfalls christlich. Der Titel „Herr Šabaoth“ (*egzi'abḥēr šabāōt*, Budge *Text* I 154, 26) entspricht dem arabischen *rabb al-malā'ika* „Herr der Engel“, oben S. 164 Z. 9 und 188 Z. 8. <sup>7</sup> Vgl. oben S. 136, Anm. 2.

<sup>8</sup> Vorher hatte er es sofort erkannt.

<sup>9</sup> Oben S. 146 f. <sup>10</sup> Ist dies, wie oben S. 145 Z. 8?

geworden, ebenso waren seine Kleider blaugrün geworden und aus diesem Grunde wurde er el-Kedr (al-Chidhr) genannt, das heißt blaugrün.“<sup>1</sup>

Trotzalledem konnte er, infolge der Finsternis, Tag und Nacht nicht unterscheiden. Da stellte sich der Engel, der über den Lebensquell gesetzt ist, ein.<sup>2</sup> Er wundert sich, daß Chadhir in den Besitz der Quelle gekommen, gibt sich aber damit zufrieden. Als der Engel sich bereit erklärt, alle seine Wünsche zu erfüllen, bittet Chadhir um Vergebung für Alexanders Truppen. „Denn die griechische Nation<sup>3</sup> ist ein gesegnetes Volk, das reinen Herzens ist. Denn siehe, diese Nation erfüllt den Befehl ihres Gottes und gewinnt dadurch an Stärke. Daher möge sie bei Gott Wohlgefallen finden und stets über ihre Feinde triumphieren.“<sup>4</sup>

Chadhir nahm den Stein und kehrte zu seinen Freunden zurück, denen er aber nichts mitteilte. Alexander dagegen, der anfangs Chadhir nachfolgte, irrte vom rechten Wege ab.<sup>5</sup>

Das Folgende<sup>6</sup> ist wiederum in heilloser Verwirrung.

<sup>1</sup> *ḥamālmīl*, Budge *Text* I 155, 6. Das Wort wird auch von der Farbe der Vegetation gebraucht, Dillmann *Lexicon* s. v., vgl. oben S. 114, Anm. 4. — Im Ḥadith und in den unter dessen Einfluß stehenden Versionen wird nicht Chadhir selbst, sondern der unter ihm befindliche Boden grün.

<sup>2</sup> Budge II 269. Ich vermute, daß ursprünglich dieser Engel Chadhir zum Lebensquell leitet, wie oben S. 177 l. Z.

<sup>3</sup> *ḥazba* (auf derselben Zeile *ḥezb*) *Rōm-nī*, Budge I 156, 1.

<sup>4</sup> Daß die orthodoxen Byzantiner, die natürlich unter Rom zu verstehen sind, beim Äthiopen gut angeschrieben sind, ist nicht zu verwundern. Es fragt sich bloß, ob dies auf Konto des Äthiopen oder, was mir wahrscheinlicher ist, auf Rechnung seiner christlich zugestutzten Vorlage zu setzen ist.

<sup>5</sup> Budge II 271. Dies reflektiert die oben S. 144 zitierte Version, nach der Chadhir und Alexander anfangs zusammen wanderten und erst später am Scheidewege auseinander gingen. Vgl. auch S. 207, Anm. 4. Dies steht natürlich mit S. 224, Anm. 9 in Widerspruch.

<sup>6</sup> Budge II 271 f.

Während er nach dem Lebensquell suchte, da sah er den Edelstein<sup>1</sup>, der im Dunkeln leuchtete und „derselbe hatte zwei Augen, die Lichtstrahlen aussandten“. Alexander erkundigt sich bei den Weisen, ob es irgendetwas gebe, das schwerer als dieser Stein sei, und erhält von ihnen<sup>2</sup> die Deutung. Alexander schickt sich, von der Deutung ergriffen, zur Rückkehr an.

Er setzt mit seinen Truppen den Marsch fort<sup>3</sup> und kommt in ein Licht hinaus, das weder dem Lichte der Sonne noch dem des Mondes glich, sondern zwischen beiden die Mitte hielt.<sup>4</sup>

Sie gelangen in eine schöne Gegend und finden daselbst einen Palast, in dem Alexander den Lebensquell vermutet.<sup>5</sup> In einem mit Gold und Edelsteinen besetzten Zimmer findet er einen Vogel<sup>6</sup>, der an einem eisernen Ringe befestigt ist. Der Vogel wirft ihm seinen Ehrgeiz vor<sup>7</sup> und läßt sich mit ihm in ein Gespräch ein, das zwar den muhammedanischen Ursprung noch durchschimmern läßt, aber bereits beträchtlich zugestutzt

<sup>1</sup> Welchen? Dem unmittelbaren Zusammenhange nach kann nur der von Chadhir als Leuchte benutzte Edelstein gemeint sein. Doch ist aus dem Folgenden klar, daß es vielmehr der das menschliche Auge symbolisierende Wunderstein ist. Das Stück ist ein verstümmeltes Fragment aus Alexanders Zug nach dem Wunderschloß und seinem Besuch beim Engel Isräfil. Ein Bruchstück aus derselben Episode findet sich bei Budge II 272 f. Vielleicht hat der muhammedanische Charakter der Isräfil-Episode deren Beseitigung zur Folge gehabt. Die Verwechslung der beiden Steine ist für den Äthiopen charakteristisch.

<sup>2</sup> Den Weisen, nicht Chadhir.

<sup>3</sup> Ich vermute, daß die Episode mit den Worten „and returned to his place“ (Budge II 272, 16) schließt. Das Folgende ist der Anfang derselben Episode, die der Äthiope nur bruchstückweise benutzt und umgestellt hat.

<sup>4</sup> Der Sinn ist wohl derselbe wie oben S. 156, Anm. 1. Der Zusatz dürfte ein Mißverständnis des Äthiopen sein, denn in allen arabischen Versionen ist das Wunderschloß von blendendem Licht umgeben.

<sup>5</sup> Dies ist wohl eine Kombination des Äthiopen.

<sup>6</sup> Vgl. Index A § 26.

<sup>7</sup> Dies ist sicherlich der ursprüngliche Sinn der Worte Budge II 273 Z. 9 ff. Der Äthiope hat wohl seine Vorlage nicht mehr verstanden.



ist.<sup>1</sup> Im Laufe des Gespräches nimmt der Vogel verschiedene Dimensionen an.<sup>2</sup> Schließlich verlangt Alexander zu essen, da ihm eine Reise von zwölf Tagen und Nächten<sup>3</sup> bevorstehe. Er erhält Wundertrauben, die der Vogel mit dem Schnabel von der Spitze des Berges<sup>4</sup> herunterholt.

Auf dem Rückweg vernehmen sie ein Geräusch unter den Hufen ihrer Tiere.<sup>5</sup> Alexander<sup>6</sup> verkündet: „Wer etwas von dieser Erde nimmt, wird verdrießlich sein und wer nicht davon nimmt, wird noch verdrießlicher sein.“ Manche nahmen davon, manche nicht.<sup>7</sup> Die mitgenommenen Gegenstände stellten sich als Edelsteine heraus.

Als Alexander zu seinen Freunden gelangte, gab er ihnen von den Wundertrauben.<sup>8</sup>

Im Folgenden wird wiederum allerlei in eklektischer Weise erzählt. Von den uns interessierenden Abenteuern hebe ich den Flug in die Höhe<sup>9</sup> und den Abstieg in die Tiefe<sup>10</sup> hervor, zwei Episoden, die mit entsprechenden Verzierungen uns bereits in den von 'Omāra reproduzierten Versionen entgegengetreten sind.<sup>11</sup>

Trotz der ungeheuren Kritiklosigkeit, die sich in der äthiopischen Alexanderversion kundgibt oder, richtiger gesagt,

<sup>1</sup> Vgl. die ganz isoliert dastehende Frage (Budge 275, 4): „are men allowed to drink wine?“, die sich in den muhammedanischen Rezensionen nicht findet. Die Fragen variieren in den verschiedenen Versionen. Die darauffolgenden Worte bei Budge sind mir vollkommen unklar.

<sup>2</sup> Oben S. 156.

<sup>3</sup> Vgl. S. 219, Anm. 8.

<sup>4</sup> Budge 275 Z. 19. Vom Berge war hier nirgends die Rede. Er stammt wohl aus der Weltbergepisode (oben S. 219), in der Alexander gleichfalls Wundertrauben erhält. Bei 'Omāra (oben S. 159) bringt der Engel die Trauben vom Himmel herunter.

<sup>5</sup> = arabisch *dawābb*, vgl. S. 206, Anm. 1.

<sup>6</sup> Vgl. oben S. 19, Anm. 2.

<sup>7</sup> S. 172 Z. 5, und sonst oft.

<sup>8</sup> Budge 276.

<sup>9</sup> p. 278.

<sup>10</sup> p. 281.

<sup>11</sup> Den Flug in die Höhe, oben SS. 16, 140, 174; den Abstieg in die Tiefe, oben SS. 7, 158.

infolge derselben, sind wir imstande, in ihr alle die verschiedenen Elemente zu beobachten, die auf die orientalische Alexandersage und, in innigem Anschluß an sie, auf die muhammedanische Chadhirsage gestaltend und umgestaltend eingewirkt haben. Wir haben in ihr die  $\alpha$ -Rezension des Pseudokallisthenes vor uns, die die Hauptquelle der Alexanderdichtung wurde. Daneben lassen sich, namentlich in der Lebensquellepisode, deutliche Spuren der  $\gamma$ -Rezension erkennen. Die syrisch-christliche Alexanderlegende, der die Dū'l-qarneineepisode im Koran entlehnt ist<sup>1</sup>, kommt unverkürzt zu Worte. Die christlichen Einflüsse, die bei der Gestaltung der Alexandersage am Werke waren, treten uns unverhüllt entgegen. Aber auch das muhammedanische Element kommt zur vollen Geltung. Die am eigentlichen Stamme des Alexanderromans sich emporrankenden Legenden, die wir aus den arabischen Quellen kennen lernten, wie der Weltberg, das Paradiesschloß, die Wundertrauben und dergleichen, finden ihren angemessenen Platz. Was aber die Darstellung des Äthiopen für unsern Gegenstand so bedeutsam erscheinen läßt, ist die Tatsache, daß sie uns die Fäden aufdeckt, die die Alexandersage mit der Chadhirsage verknüpfen. Nicht nur wird Chadhir, wie bereits in manchen arabischen Versionen, mit der Fischepisode in Zusammenhang gebracht, sondern er tritt uns ganz unverhohlen in der Rolle des Koches Andreas entgegen, und unter allen Alexanderversionen ist die äthiopische die einzige, die eine Reminiszenz an die Figur des Seedämons und an den heidnischen Ursprung des Namens bewahrt hat.<sup>2</sup>

Zu gleicher Zeit setzt uns die Kritiklosigkeit des Äthiopen in den Stand, den Prozeß zu erraten, durch den der heidnische Seedämon in einen muhammedanischen Gotteshelden verwandelt

---

<sup>1</sup> Oben S. 61.

<sup>2</sup> Die Annahme liegt nahe, daß diese heidnischen Züge der Legende dem Äthiopen durch christliche Vermittelung zugekommen sind, vgl. unten S. 250.

worden ist. Denn durch die Identifikation mit Mātūn, der einerseits als Philosoph, anderseits als Heerführer erscheint<sup>1</sup>, wird Chadhir mit dem Weisen identifiziert, der Alexander über den Lebensquell informiert — eine Identifikation, die in den arabischen Versionen nur schwache Spuren hinterlassen hat<sup>2</sup> —, dann mit dem Wegweiser, der vorausschreitet, und schließlich mit dem General, der entweder die Vorhut<sup>3</sup> oder die zurückgebliebene Armee<sup>4</sup> befehligt. Vom General zum Vezir<sup>5</sup> ist die Distanz nicht mehr groß. Anderseits ist die Verbindung Chadhirs mit dem Gottesknecht des Korans, wie sie uns namentlich im Ḥadīth entgegentritt<sup>6</sup>, für den Nachdruck verantwortlich, der auf die prophetische Bedeutung Chadhirs gelegt wurde und der aus ihm einen muhammedanischen Schutzheiligen gemacht hat. Die äthiopische Alexanderversion schließt somit den merkwürdigen Prozeß ab, der den unglückseligen, todessehnsüchtigen, heidnischen Seedämon Glaukos-Andreas in den allverehrten, allgegenwärtigen und ewiglebenden Gotteshelden des Islams verwandelt hat.

### 10. Einzelnes über Chadhir und Alexander

Wir wollen in diesem Abschnitt einige das Verhältnis der Chadhirlegende zum Alexanderroman illustrierende Tatsachen nachtragen, die wir, wegen ihrer Isoliertheit, in den vorhergehenden Ausführungen beiseite lassen mußten.

<sup>1</sup> Vgl. unten S. 306.

<sup>2</sup> Vgl. unten S. 246. Ich führe auf diese Identifikation die Tatsache zurück, daß Chadhir häufig schlechtweg *al-ʿālim* genannt wird. Vgl. oben S. 105, Anm. 10, unten S. 322, 6, ebenso mehrfach bei Ibn Bābūje *Kitāb ʿilal aš-šarāʿi* Ms. British Museum Add. 23, 261 fol. 25<sup>b</sup> ff. und sehr häufig bei Ṭabarī, im Kapitel über Chadhir (I 414 ff.). Dies war in vollem Einklang mit der Rolle, die ihm auf Grund des Korans (18, 64) im Ḥadīth zugeteilt wird. Vgl. oben S. 75, Anm. 5.

<sup>3</sup> Oben SS. 138, 168, und sonst. <sup>4</sup> SS. 148, 158, 224.

<sup>5</sup> Oben S. 182, Anm. 4. Bei Surūrī (oben S. 166, Anm. 9) werden die beiden Funktionen geschieden, indem Chadhir den Vortrab des Heeres befehligt, während sein Lehrer Aristoteles an seiner Seite als Ratgeber weilt. <sup>6</sup> S. 63f.

Es dürfte sich zunächst verlohnen, mit einigen Worten auf das Verhalten der arabischen Geschichtsschreibung gegenüber der uns interessierenden Partie des Alexanderromans beziehungsweise der Chadhirlegende einzugehen. Dieses Verhalten ist ein sehr eigentümliches. Wie Nöldeke<sup>1</sup> eingehend nachgewiesen hat, waren die älteren muhammedanischen Geschichtsschreiber in ihrer Darstellung des Alexanderlebens von einer Gestalt des Romans abhängig, die der  $\alpha$ -Rezension nahestand und die demgemäß die Lebensquellepisode, in der die Chadhirlegende ihren Ursprung hat, nicht kannte. Es ist undenkbar, daß die alten arabischen Historiker von der Lebensquellepisode, die bereits im Koran vorausgesetzt und im Ḥadīth der Gegenstand zahlreicher Traditionen ist, keine Kenntnis hatten. Doch da sie sich in der Schilderung der Alexanderbiographie an eine bestimmte Vorlage hielten, konnten sie nicht anders als der ganzen Episode, die in ihrer Vorlage nicht enthalten war, aus dem Wege gehen. Daher erwähnen Ja'qūbī (schrieb um 271/891) und Mas'ūdī (starb 345/956) die Sage mit keiner Silbe.<sup>2</sup> Dīnawarī (starb 282/895) fertigt die ganze Episode mit folgenden lakonischen Worten ab: „Von dort (vom Westen aus) zog er (Alexander) nach der Finsternis im Norden, drang in sie ein und zog durch sie, solange es Gott gefiel<sup>3</sup>,“ während sein Zeitgenosse Ibn Qoteiba (starb 276/889) die Geschichtlichkeit derselben klipp und klar leugnet.<sup>4</sup> Interessant ist die Stellung, die Ṭabarī (starb 310/923) der Lebensquellsage gegenüber einnimmt. In seiner Alexander-

<sup>1</sup> *Beiträge zum Alexanderroman* S. 34 ff.

<sup>2</sup> Ich zitiere diese und die folgenden Historiker nach Nöldeke a. a. O.

<sup>3</sup> a. a. O. p. 39 l. Z. ff.

<sup>4</sup> *Kitāb al-ma'ārif* p. 26 vorletzte Zeile **ودخوله في الظلمة غير صحيح كذا قال ابن كتيب** „sein Eintritt in die Dunkelheit ist nicht wahr. Also behauptet Ibn Kaṭīr“ — Über Ibn Kaṭīr habe ich nichts feststellen können.

biographie deutet er dieselbe in einem einzigen Satze an<sup>1</sup>: „Er (Alexander) drang darauf<sup>2</sup> mit vierhundert Mann in die Finsternis nach dem Nordpol zu<sup>3</sup>, während die Sonne südlich von ihm stand<sup>4</sup>, um die Quelle des ewigen Lebens<sup>5</sup> zu suchen. Der Zug durch die Finsternis dauerte achtzehn Tage<sup>6</sup>, dann kam er heraus.“<sup>7</sup> Allein in seinem Berichte über

<sup>1</sup> Nöldeke a. a. O. p. 46 l. Z. ff. *Ṭabarī Annales* I 701, 13 ff. Die Stelle wird von Ibn al-Aṭīr (starb 630/1234) ed. Tornberg I 202 mit interessanten Zusätzen (vgl. die folgenden Anmerkungen) wiedergegeben.

<sup>2</sup> Ibn Athīr: „als er mit der Angelegenheit der Mauer (gegen Gog und Magog) fertig war“.

<sup>3</sup> *مِمَّا يَلِي الْقُطْبَ الشَّمَالِيَّ*, genau so bei *Ta'labī*, oben S. 163.

<sup>4</sup> *وَالشَّمْسُ جَنُوبِيَّةٌ*, vgl. Nöldekes Bemerkung *Beiträge* S. 47, Anm. 1. Derselbe oder ein ähnlicher Ausdruck kehrt in der Alexandersage sehr häufig wieder, vgl. Index A § 8. Ibn al-Aṭīr fügt folgende erklärende

Bemerkung hinzu *فلهذا كانت ظلمة وآلا فليس في الأرض موضع*

*آلا تطلع الشمس عليه أبداً* „daher war es eine Dunkelheit. Denn sonst gibt es keinen Ort, über dem nicht die Sonne immer aufgeht.“

<sup>5</sup> *'ain al-huld*, sonst gewöhnlich *'ain al-ḥajāt* (vgl. Index A § 2). Ob die Variante auf eine Verschiedenheit der Quellen zurückgeht, ist schwer zu konstatieren.

<sup>6</sup> Ebenso berichtet Sibṭ Ibn al-Ğauzī *Mirā'at az-Zamān* fol. 82<sup>a</sup> im Namen von al-Ḥasan al-Baṣrī, daß „Dūl-qarnein achtzehn Tage allein in der Finsternis wanderte, bis er an den Berg Qāf gelangte, indem er den Lebensquell suchte“. In genau demselben Zusammenhange spricht Ibn Bābūje *Ikmāl ad-dīn* fol. 176<sup>b</sup> von acht Tagen

*ثم مشى على الظلمة ثمانية أيام وثمان ليالٍ وأصحابه ينتظرونه حتى انتهى إلى الجبل الذي هو محيط بالأرض كلها*. *Ṭabarīs* Angabe findet sich auch bei *Ta'ālibī*, unten S. 235, Anm. 3.

<sup>7</sup> Ibn al-Aṭīr fügt hier hinzu *ثم خرج ولم يظفر بها وكان الخضر على مقدمته نظفر بها وسبح فيها وشرب منها والله أعلم* „dann kam er heraus, ohne sich derselben (der Unsterblichkeitsquelle) bemächtigt zu haben. Chadhir aber befahl seine Vorhut und so bemächtigte er sich ihrer. Er tauchte in derselben unter (vgl. oben S. 225) und trank aus ihr. Allah aber weiß es am besten“. Dieser



Chadhir<sup>1</sup> kommt er auf die Lebensquelle zurück und verrät in wenigen Worten seine Vertrautheit mit der ganzen Episode und mit der Rolle, die ursprünglich Chadhir in derselben spielte. Der Widerspruch, der sich dabei ergibt, wird dadurch ausgeglichen, daß Dū'l-qarnein, der einerseits mit Chadhir, anderseits mit dem Lebensquell in Verbindung gebracht wird, von Alexander dem Großen getrennt wird. Ich gebe die betreffende Notiz, die in der arabischen Literatur unendlich oft abgeschrieben wurde<sup>2</sup>, in wörtlicher Übersetzung wieder. Sie leitet in Ṭabarīs Geschichtswerk<sup>3</sup> den weitläufigen Abschnitt über Chadhir ein.

„Es sagt Abū Ġa'far<sup>4</sup>: Al-Chadhir war einer derjenigen, die in den Tagen des Königs Afrīdūn b. Atfijān lebten, nach dem Dafürhalten der Gesamtheit der früheren Leute der Schrift.<sup>5</sup> Es wird auch behauptet: (er lebte zur Zeit des) Mūsa b. 'Imrān. Ebenso behauptet man, daß Chadhir die Vorhut des älteren Dū'l-qarnein<sup>6</sup> befehligte, der in den Tagen Ibrāhīms, des Freundes des Allbarmherzigen, lebte und für ihn in dem Brunnen as-Sab' (bi'r as-sab' = Beerseba)<sup>7</sup> einen

Zusatz stellt also die Verbindung zwischen Chadhir und dem Alexanderroman wieder her. Ibn al-Aṭīr selber scheint freilich, wie seine Berufung auf Allah nahelegt, die ganze Geschichte nicht geglaubt zu haben. Vgl. auch unten S. 235, Anm. 3. <sup>1</sup> *Annales* I 414 ff.

<sup>2</sup> Z. B. Ibn al-Aṭīr I 112, 'Arā'is 126 Mitte, Ibn Ḥaġar I 886, Dijārbekrī *Ta'riḥ al-ḥamīs* I 101 und sonst häufig. <sup>3</sup> I 414, 7 ff.

<sup>4</sup> Die Zubenennung (Kunja) Ṭabarīs.

<sup>5</sup> **أهل الكتاب الأول**. Dies kann sich nur auf Juden oder Christen beziehen; diese aber kommen bei dieser persischen Identifikation wenig in Betracht. Ṭa'labī 'Arā'is 126, 12, der Ṭabarī zitiert, sagt **أهل الكتب الأولى** „die Leute der früheren Schriften“. Dies dürfte die richtige Lesart sein und bezieht sich wohl auf die frühpersische Literatur, in der die Quelle für die obige Identifikation zu suchen ist. Ṭabarī stellt ja anderswo selber fest (S. 234, Anm. 4), daß diese Identifikation einen persischen Genealogen zum Urheber hat

<sup>6</sup> Zum Unterschied von Alexander dem Großen, der der jüngere Dū'l-qarnein genannt wird, unten S. 281.

<sup>7</sup> Ṭabarī betrachtet anscheinend bi'r als Appellativum und Sab' als nomen proprium.

Richterspruch fällte. Wir meinen nämlich den Brunnen, den Ibrāhīm für seine Herden in der Jordanwüste gegraben hatte, während die Einwohner des Jordans den Boden, auf dem Ibrāhīm den Brunnen gegraben hatte, für sich beanspruchten. Da lud sie Ibrāhīm zu Gericht vor Dū'l-qarnein, von dem erwähnt wird, daß Chadhir zurzeit, da jener in den Ländern umherreiste, seine Vorhut befehligte, und daß er zusammen mit Dū'l-qarnein den Lebensfluß<sup>1</sup> erreichte. Er trank aus dessen Wasser, ohne daß er oder Dū'l-qarnein und seine Begleiter darum wußten<sup>2</sup>, und er wurde unsterblich, so daß er, nach ihrer Ansicht<sup>3</sup>, bis auf den heutigen Tag am Leben ist.“

Die Identität Dū'l-qarneins mit dem persischen König Feridun, dem Freunde Abrahams, behauptet Ṭabarī auch an einer anderen Stelle.<sup>4</sup> Ebenso wiederholt er dessen Beziehung zu Chadhir.<sup>5</sup> Diese Annahme erklärt er für höchstwahrscheinlich<sup>6</sup>, und sie steht ihm so fest, daß er von ihr aus eine andere Hypothese über Chadhirs Identität ablehnt.<sup>7</sup> Durch die Scheidung zwischen Dū'l-qarnein und Alexander war

<sup>1</sup> Vgl. Index A § 2.

<sup>2</sup> Vollers' Anführung *Archiv für Religionswissenschaft* XII S. 248, „daß beide (Chidher und Alexander), ohne darum zu wissen, daraus tranken und infolgedessen mit ewigem Leben beschenkt wurden“, muß ein lapsus calami sein.

<sup>3</sup> **عندم**. Nach wessen Ansicht, wird nicht spezifiziert. Der Ausdruck will jedenfalls andeuten, daß Ṭabarī selber zu denen gehört, die Chadhirs Unsterblichkeit leugnen (vgl. oben S. 122 und die Vorrede S. VI, Anm. 4). Es ist vielleicht nicht zufällig, daß Dijārbekrī in seinem Zitat (oben S. 233, Anm. 2) **عندم** ausläßt.

<sup>4</sup> *Annales* I 225, 12: „Einer der Genealogen der Perser behauptet, daß Noah mit Afrīdūn, der den Daḥḥāk bezwungen und seines Königtums beraubt hat, identisch sei. Ein anderer unter ihnen aber behauptet, daß Afrīdūn derselbe sei, wie Dū'l-qarnein, der Freund Ibrāhīms, der für ihn in Bīr as-sab' einen Richterspruch fällte und den Allah in seinem Buche erwähnt.“

<sup>5</sup> I 415, 4: „Andere sagen, daß Dū'l-qarnein, der zur Zeit Ibrāhīms lebte, Afrīdūn b. Aṭṭijān sei, und daß Chadhir dessen Vorhut befehligte.“

<sup>6</sup> I 416, 4 **اشبه بالحق**.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

natürlich im Bereiche der Alexanderbiographie der Lebensquellsage der Boden entzogen und sie hatte dadurch für die arabischen Historiker ihren Reiz verloren. Doch geht aus Ṭabarī's Notiz mit Klarheit hervor, daß, obwohl von ihrem Ursprung losgerissen, die Anschauung, die Chadhir mit dem Lebensquell in Verbindung bringt, allgemein verbreitet war. Bemerkenswert ist der Ausdruck „Lebensfluß“. Falls er nicht zufällig gebraucht wird, dürfte er auf eine auch sonst nachweisbare Vorstellung zurückgehen.<sup>1</sup> Der Zusatz, daß Chadhir aus dem Lebenswasser trank, ohne daß er oder Dū'l-qarnein und seine Begleiter darum wußten, kann, falls er überhaupt einen Sinn haben soll, nur eine Fassung der Sage reflektieren, die, wie wir oben sahen, sicherlich ursprünglich ist, aber in den muhammedanischen Versionen bereits unterdrückt ist.<sup>2</sup> Was nun die Geschichtsschreiber nach Ṭabarī betrifft, so waren sie in der Behandlung ihrer Quellen, zu denen ja Ṭabarī in erster Reihe gehörte, weniger skrupulös. Sie scheuten sich daher nicht, den ursprünglichen Zusammenhang der Chadhir-legende mit dem Alexanderroman wiederherzustellen.<sup>3</sup>

Die intime Beziehung, die die Sage zwischen Alexander und Chadhir fingiert, zeigt sich auch darin, daß die Spekulationen über die Abstammung des ersteren sich in ähnlichen

<sup>1</sup> Vgl. die Belegstellen in Index A § 2.

<sup>2</sup> Chadhir gelangte unbewußt in den Besitz der Unsterblichkeit, die sich erst nachträglich herausstellt, vgl. oben S. 29 f.

<sup>3</sup> Vgl. Ibn al-Aṭīr oben S. 232, Anm. 7. Dasselbe gilt von Ta'ālībī (st. 429/1038), der in seiner Geschichte der persischen Könige (*Histoire des Rois des Perses*, ed. Zotenberg, p. 433) Chadhir mit Alexanders Zug in die Finsternis in Verbindung bringt. „Alexander bemächtigte sich nicht des Unsterblichkeitwassers (*mā' al-ḥuld*, oben S. 105, Anm. 9), wie er gewollt hatte. Es wird aber behauptet, daß Chadhir auf sie zufällig stieß (*ʿatara*, vgl. oben S. 31, Anm. 2) und aus ihr trank, ohne deren Ort jemandem zu verraten. Es war dies eine Folge des vorangegangenen Ratschlusses Gottes bezüglich der Ausdehnung seiner Lebensdauer bis zum Tage des wohlbekannten Zeitpunktes.“ Von vierhundert Begleitern und achtzehn Tagen spricht Ta'ālībī bei dieser Gelegenheit genau wie Ṭabarī (oben S. 232, Anm. 6).

Hypothesen über die Herkunft des letzteren abspiegeln. Unter den zahlreichen Vermutungen über Alexanders Ursprung heben sich zwei besonders ab, von denen die eine ihn für einen „Römer“, die andere für einen Perser erklärt. Die erstere Anschauung, die ja nahe genug liegt, besonders wenn man die weitumfassende Bedeutung, die „Rūm“ und „Rūmī“ im Orient erhalten hat, in Betracht zieht, tritt uns bereits in den frühpersischen Schriften entgegen.<sup>1</sup> Je nachdem Rom als Benennung Griechenlands oder des römischen Reiches aufgefaßt wird, wird Alexanders Genealogie, ohne Zweifel unter dem Einfluß rabbinischer Vorstellungen, einerseits auf Jūnān (Ionien) den Sohn Jafets, anderseits auf Esau zurückgeführt.<sup>2</sup> Daher wird Chadhir einerseits als Abkömmling des Jūnān bzw. des Jūnān b. Jāfīt<sup>3</sup>, anderseits als ein Nachkomme Esaus<sup>4</sup> bezeichnet.

Die Verwandlung Alexanders des Großen in einen Perser, die ein Ausfluß des persischen Nationalstolzes ist<sup>5</sup>, dürfte bereits in einer Pehlewibearbeitung des Alexanderromans figuriert haben, aus der sie in die arabische Geschichtsschreibung eindrang und zur weitverbreiteten Tradition wurde.<sup>6</sup> Es ist daher nicht zu verwundern, daß Chadhir gleichfalls für einen Perser erklärt<sup>7</sup>, ja daß sein gut semitischer Name mit

<sup>1</sup> Nöldeke *Beiträge* S. 34.

<sup>2</sup> S. unten in Appendix B S. 292ff.

<sup>3</sup> Sibṭ Ibn al-Ğauzī unten S. 321, 2. Außerdem Abū'l Faṭḥ (vgl. oben S. 109, Anm. 2) fol. 124<sup>a</sup>.

<sup>4</sup> Vgl. unten S. 267f.

<sup>5</sup> Vgl. die chauvinistische Äußerung des Persers Salmān, eines Genossen des Propheten (bei 'Omāra unten S. 309, 2): „Wir, die Massen der Perser, behaupten, daß Dū'l-qarnein zu uns gehört und daß er derjenige ist, der in unseren Tempeln (?) abgebildet ist.“

<sup>6</sup> Nöldeke *Beiträge* S. 34. Vgl. unten S. 283f.

<sup>7</sup> Tabarī I 415, 8 **الخضر من ولد فارس واليأس من بني إسرائيل** „Chadhir gehört zu den Kindern der Perser und Elias zu den Söhnen Israels“. Die Notiz ist viel nachgeschrieben worden, vgl. z. B.

einer persischen Endung versehen und in Chadhrūje (oder Chadhraweih) verwandelt wird.<sup>1</sup>

In denselben Zusammenhang dürfte wohl auch die Mitteilung Mas'ūdīs<sup>2</sup> einzureihen sein, nach welchem „die Perser behaupten, daß al-Chadhir einer der sieben Söhne des Manuschahr, des Enkels von Feridun<sup>3</sup>, sei,“ der, wie Mas'ūdī an einer früheren Stelle seines Werkes<sup>4</sup> hervorhebt, bei den Persern außerordentliche Verehrung genießt.<sup>5</sup>

Nach den arabischen Historikern, die Alexander mit dem persischen Königshaus in Verbindung bringen, war Alexanders Mutter eine Tochter des Königs der Römer.<sup>6</sup> Genau in derselben Weise wird von Chadhir behauptet, daß sein Vater ein Perser, seine Mutter aber eine Römerin war.<sup>7</sup> Gelegentlich wird auch das Verhältnis umgekehrt, indem sein Vater für

---

'Arā'is 126 Mitte, Ibn Ḥaḡar 884, *Ta'rīḥ al-ḥamīs* I 106 Z. 6 v. u. — Chadhirs persische Abstammung ist also ganz anders zu beurteilen, als es Lidzbarski (*Zeitschrift für Assyriologie* VII 111f.) tut. Nach ihm wird Chadhir von den Arabern mit Persien in Verbindung gebracht, weil die Chadhirlegende auf das babylonische Nationalepos zurückgeht. „Denn wahrscheinlich gingen die (babylonischen) Sagen zunächst auf die Perser, die Nachfolger der Babylonier, über.“

<sup>1</sup> Ibn Bābūje (oben S. 125, Anm. 2) *Ikmāl ad-dīn* fol. 173<sup>b</sup>: وكان

اسم الخضر خسرويه بن قابيل بن آدم عليه السلام. Über diese Genealogie vgl. unten S. 264, Anm. 2. — Ähnlich wird in Bengalen der Name Chidhr in Rāḡa Kidār hinduisiert, vgl. oben S. 116 l. Z.

<sup>2</sup> *Kitāb at-tanbīh* ed. de Goeje p. 200.

<sup>3</sup> Vgl. Ṭabarī *Annales* I 430 ff.

<sup>4</sup> *Kitāb at-tanbīh* p. 88.

<sup>5</sup> Vgl. die Bemerkung Ṭabarīs I 429, 10 ff.

<sup>6</sup> Ṭabarī I 696, 17 ff. Nöldeke *Beiträge* p. 44 und 50 oben. Interessant ist die Kombination der persischen und römischen Hypothese in der Bezeichnung Alexanders als „b. Dārāb ar-Rūmī“ (oben S. 181, Anm. 1).

<sup>7</sup> *Ta'rīḥ al-ḥamīs* I 106 رومية وابوه وعن سعيد قال امه فارسی. S. die folgende Anmerkung.



einen Römer und seine Mutter für eine Perserin erklärt wird.<sup>1</sup>

Bereits in der oben<sup>2</sup> reproduzierten Alexanderversion 'Omāras figurierte Chadhir nicht nur als der Vezir, sondern auch als ein Vetter Alexanders. In einer Tradition, die Damirī in seinem Tierbuch<sup>3</sup> überliefert, war dieses Verhältnis noch intimer, indem Alexander und Chadhir nicht nur Vettern waren, sondern auch in derselben Nacht und unter ähnlichen Umständen erzeugt wurden.

Alexander-Dū'l-qarneins Vater war nämlich der größte Astroном und, was natürlich dasselbe ist, der größte Astrolog seiner Zeit.<sup>4</sup> Er hatte in den Sternen vorausgesehen, daß wenn er unter einer bestimmten Konstellation seiner Frau beiwohnte, sie einen Sohn zur Welt bringen würde, dem ewiges Leben beschieden wäre. Doch am entscheidenden Abend war er so müde, daß er sich nicht wach halten konnte. Er gab daher seiner Frau die nötigen Anweisungen und bat sie, ihn zu wecken, wenn ein gewisser Stern in ein gewisses Zodiakzeichen einrücken würde. Allein die Frau verpaßte den richtigen Augenblick. Ihre Schwester jedoch, die zufällig das Gespräch zwischen den Gatten überhört hatte, teilte dasselbe ihrem Manne mit und, indem sie die schicksalsreiche Konstellation abpaßte, empfing sie den ewiglebenden Chadhir. Als Alexanders Vater erwachte, war er natürlich über die Nachlässigkeit seiner Gemahlin aufgebracht. Doch blieb ihm nichts übrig als seiner Frau unter einer anderen Konstellation beizuwohnen, die, wie er voraussah, einen Welteroberer zur Welt bringen würde. So wurden Cha-

<sup>1</sup> Ibn Ḥağar I 884 وقيل كان أبوه فارسياً وأمّه رومية وقيل .

كان أبوه رومياً وأمّه فارسية. Über die Abstammung seiner Mutter vgl. auch 'Omāra unten S. 309, 17. <sup>2</sup> S. 137.

<sup>3</sup> II 18, aus dem Werke *Ibtīlā' al-ahjār*.

<sup>4</sup> Erinnert an Nectanebus und an seine Versuche, die Geburt Alexanders auf einen günstigen Moment zu verschieben, oben S. 135, Anm. 2.

dhir und Alexander, vom Geschick für verschiedene Rollen aus-  
ersehen, von zwei Schwestern in derselben Nacht empfangen  
und später geboren.<sup>1</sup>

Schließlich ist wohl auch auf diese intime Wechselbeziehung  
der beiden Legendenkreise die Tatsache zurückzuführen, daß  
die bekannte Episode vom Abstieg in die Tiefe, die mit dem  
Namen Alexanders verknüpft ist, auf Chadhir übertragen wird.  
Die Geschichte, die Abū Nuʿaim al-Isfahānī (starb 430/1038)  
in seinem Werke *Hiljat al-anbijā*<sup>2</sup> in der Biographie Kaʿb al-  
ahbārs im Namen Kaʿbs wiedergibt, wird von Qazwīnī<sup>3</sup> und  
Ibn Ḥaǧar<sup>4</sup> reproduziert:

„Al-Chadhir b. ʿĀmil<sup>5</sup> reiste mit einigen Freunden, bis er  
das indische Meer, welches mit dem chinesischen identisch ist<sup>6</sup>,  
erreichte. Da sagte er: „meine Freunde, lasset mich hinunter“.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Abūʿl-Faṭḥ (vgl. oben S. 109, Anm. 2) fol. 137<sup>a</sup> spielt auf diese  
Anekdote kurz an, wenn er sagt: **وَرَأَيْتُ فِي بَعْضِ الْأَثَارِ وَالْأُطْف**

**الْإِخْبَارِ أَنَّ الْخَضِرَ كَانَ وَزِيرًا لِلسَّكَنْدَرِ ابْنِ خَالَتِهِ وَوُلِدَا فِي**  
**لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ** „Ich sah in einer der Überlieferungen und in der feinsten  
der Historien, daß al-Chadhir ein Vezir seines Vettters al-Iskender  
war und daß sie beide in derselben Nacht geboren wurden.“ — Daß  
Chadhir ein Vetter Dūʿl-qarneins war, erwähnt auch *Taʿrīḥ al-ḥamīs*  
I 107, 1: „Die Leute der Schrift behaupten, daß er ein Vetter und Vezir  
Dūʿl-qarneins war und daß er aus dem Lebensquell trank.“

<sup>2</sup> Von Ibn Ḥaǧar I 886, 8 mit Namen zitiert. Über Abū Nuʿaim  
vgl. Brockelmann *Geschichte der arabischen Literatur* I 362.

<sup>3</sup> *Kosmographie* ed. Wüstenfeld I 106.

<sup>4</sup> I 885 l. Z.

<sup>5</sup> Daß Chadhir ein Sohn des ʿĀmil war, wird auch sonst ausdrück-  
lich auf Kaʿb zurückgeführt, s. *Taʿrīḥ al-ḥamīs* I 106, ebenso Abūʿl-  
Faṭḥ (oben Anmerkung 1) fol. 124<sup>a</sup>. Über diese Genealogie vgl. unten  
S. 266.

<sup>6</sup> **بِحَرِّ الْهِنْدِ وَهُوَ بَحْرُ الصِّينِ**, wohl weil sie beide Zweige des  
Weltmeeres sind, vgl. unten S. 303 f. Qazwīnī anstatt dessen: **حَتَّى بَلَغَ**  
**بَحْرَ الْمَرْكَدِ**.

<sup>7</sup> Vorausgesetzt wird wohl, daß er in einem an Ketten hängenden  
Kasten in die Tiefe hinabgelassen wird; ähnlich in der äthiopischen  
Version, Budge *Ethiopic Texts* II 282.

Da ließen sie ihn hinunter (und er verblieb dort) viele Tage und Nächte. Als er heraufgestiegen war, da sagten sie zu ihm: ‚o Chadhir, was hast du gesehen? Gott hat dich ja geehrt und dir inmitten der Wellen dieses Meeres das Leben erhalten‘. Er antwortete: ‚es trat mir ein Engel entgegen und sagte mir: ‚o du sündenbeladener Menschensohn, wohin und woher?‘ Da sagte ich: ‚ich wollte die Tiefe dieses Meeres schauen‘. Da sagte er: ‚wieso denn? Fiel ja ein Mensch zur Zeit des Propheten David, Friede über ihn, hinein und hat bis zur Stunde nicht einmal ein Drittel (der Entfernung) zum Meeresgrund zurückgelegt, und das war ja vor bereits dreihundert Jahren!“<sup>1</sup>

Die Anekdote hat in vielen Alexanderversionen Platz gefunden.<sup>2</sup> Der Beweggrund Chadhirs, der anscheinend Wißbegierde ist, wird ebenso in den anderen Alexandergeschichten angegeben.<sup>3</sup> Der Engel, der ihm entgegentritt, ist uns aus der Rezension des ‘Omāra<sup>4</sup> und der äthiopischen Version<sup>5</sup> bekannt. Die spezielle Wendung, daß ihn der Engel auf die Unmöglichkeit, den Grund zu erreichen, hinweist, erinnert an die Fassung im Midrasch<sup>6</sup>, in der eine himmlische Stimme Hadrian, der an Stelle Alexanders tritt, Halt zuruft. Noch frappanter ist die Ähnlichkeit mit der Version einer alten hebräischen Anekdotensammlung<sup>7</sup>, in der eine himmlische Stimme Alexander zuruft: „die Axt eines Zimmermanns fiel vor sieben Jahren hinein und hat noch immer nicht den Meeresgrund erreicht“. Bei der Schmiegsamkeit dieser Stoffe ist es natürlich nicht zu ver-

<sup>1</sup> Chadhirs Lebenszeit wird also dreihundert Jahre nach David angesetzt. Vielleicht hängt dies mit der Anschauung zusammen, die Chadhir mit Jeremias identifiziert, vgl. unten S. 269f.

<sup>2</sup> Pseudokallisthenes oben S. 7 § 15 (LC), *Historia de preliis* ed. Landgraf p. 131f., *Pirke d'Rabbi Elieser* Kap. 11, *Josippon* Kap. 13, ‘Omāra oben S. 158, äthiopische Version oben S. 228.

<sup>3</sup> So überall, mit Ausnahme von Pseudokallisthenes, wo das Motiv verwischt ist, oben S. 7, Anm. 5.

<sup>4</sup> Oben S. 158.

<sup>5</sup> Oben S. 228.

<sup>6</sup> *Midrasch Tehillim* 93, 6.

<sup>7</sup> *ספר המעשרות* ed. Gaster (Ramsgate 1896) Nr. V.

wundern, daß sie in allerlei Transformationen erscheinen. Allein es zeugt von der Popularität Chadhirs, daß er, gleich Alexander, zum Träger derselben gewählt wird.

## 11. Ergebnisse

Wir wollen zum Schlusse unsere Untersuchungen, die sich, dem Charakter des Materials entsprechend, häufig auf gewundenen Pfaden bewegen mußten, kurz zusammenfassen und die Resultate, zu denen sie berechtigen, in einigen Worten andeuten.

Der Ursprung der Chadhirvorstellung ist griechisch. Sie geht auf eine griechische Legende zurück, die den Grundgedanken, daß die Unsterblichkeit für den sterblichen Menschen ein Fluch sei, zur Anschauung bringen will. Dieser Gedanke fand in der Glaukossage seine Verkörperung. Die Glaukossage, die in verschiedenen Fassungen verbreitet war und in einer derselben als Lebensquellsage auftritt, wurde, wie so viele andere Sagenstoffe, mit Alexander in Verbindung gebracht. In dieser Übertragung auf Alexander wurde sie noch lange hindurch als unabhängiger Sagenstoff tradiert; als solcher tritt sie uns noch im sechsten nachchristlichen Jahrhundert in der syrischen Homilie entgegen. Daneben wurde sie von manchen Sammlern oder Bearbeitern des Alexanderromans aufgenommen und diesem als Bestandteil einverleibt. In dieser Verknüpfung tritt uns die Legende in den Rezensionen  $\beta$ ,  $\gamma$  und L des Pseudokallisthenes entgegen, die jedoch selbständige, wenn auch eng verwandte Bearbeitungen desselben Sagenstoffes darstellen.

Die Lebensquellsage, deren Ursprung griechisch ist, war unter den Syrern, die mit der hellenischen Sagenwelt eine gewisse Fühlung bewahrten, ein weitverbreiteter und in vielen abweichenden Fassungen zirkulierender Legendenstoff; unter diesen Fassungen ist die Version der syrischen Homilie und indirekt vielleicht auch die des Talmud lediglich vereinzelte zu-

fällig erhaltene Repräsentanten. In der Homilie des frommen Bischofs können wir den heidnischen Charakter der Legende und das Bestreben der handschriftlichen Überlieferung denselben zu eliminieren noch mit voller Deutlichkeit erkennen. In den anderen syrischen Gestalten der Sage muß dieser heidnische Charakter noch viel klarer hervorgetreten sein. In einer oder in manchen dieser Gestalten wurde der Koch Alexanders, dessen Name Andreas wahrscheinlich das Produkt einer gelehrten Kombination ist<sup>1</sup>, mit seinem ursprünglichen Epitheton als Glaukos „der Grüne“ bezeichnet.

In dieser letzteren Form drang — oder drang ebenfalls, denn diese Form braucht nicht die einzige gewesen zu sein — die Legende in vormuhammedanischer Zeit in Arabien ein und wurde ein beliebter Erzählungsstoff, wobei der in einen Seedämon verwandelte Koch oder Diener Alexanders seinen Namen Glaukos bzw. dessen syrisches Äquivalent aufgab und für die arabische Bezeichnung al-Chadhir „der Grüne“ eintauschte.

Der ursprüngliche Charakter Chadhirs als ewiglebender Seedämon tritt noch unzweideutig in einer auf Ibn 'Abbās zurückgeführten Tradition hervor<sup>2</sup>; ja im Norden Indiens hat seine Gestalt noch deutlich die Züge seines Prototyps Glaukos bewahrt.<sup>3</sup> Derselbe heidnische Charakter spiegelt sich im gesamten Ḥadīth und in der allgemeinen Anschauung des Islams wieder, in denen Chadhir als Schutzengel der See erscheint. Noch viel deutlicher tritt dieser Zusammenhang außerhalb des Ḥadīth bei den muhammedanischen Historikern und Legenden-sammlern hervor, die nicht nur Chadhir aus dem Lebensquell

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 10, Anm. 6.

<sup>2</sup> Oben S. 105.

<sup>3</sup> Oben S. 116f. — Die Vorstellung, daß Chadhir sich bei Erwähnung seines Namens sofort einstellt, erinnert lebhaft an Glaukos, „den man ohne Scheu durch ein *Ἐξω Γλαῦξε* aus dem Meere zitieren konnte“ (Roscher *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* I 1682). Allein genau dieselbe Vorstellung findet sich auch bei Elias, vgl. meine *Heterodoxies of the Shiites* II 48.



trinken lassen, sondern ihn auch gelegentlich mit dem gesalzenen Fisch in Verbindung bringen.

Diese Entwicklung der Chadhirlegende wurde jedoch in ihrem Verlaufe vom Koran unterbrochen und in andere durchaus künstliche Kanäle gezwängt.

Denn die in Arabien durch syrische Vermittelung zirkulierende Chadhirlegende kam auch Muhammed zu Ohren und wurde von ihm dem Gottesbuch einverleibt. Mit der ihm eigentümlichen Unaufmerksamkeit hat er von der ihm vorgetragenen Erzählung nur einige wenige, dazu noch unwesentliche Züge im Gedächtnis behalten. Was ihn bei der Geschichte am meisten anzog, war anscheinend der seltsame Fisch, der bei der Berührung mit dem Wasser auflebt, der daher auch im Koran mit entsprechendem Applomb vorgeführt wird. Den Namen Chadhirs hat Muhammed nicht mehr behalten, wahrscheinlich nicht mehr gehört.<sup>1</sup> Dessen Verwandlung in einen Seedämon kannte auch sein Gewährsmann nicht mehr.<sup>2</sup> Der Lebensquell schmolz bei ihm mit der geheimnisvollen „Verbindung der beiden Meere“ zusammen. Vor allem aber schob er — oder sein Gewährsmann — Alexander beiseite und setzte anstatt seiner Moses ein. Dadurch war das Schicksal der Legende im Islam besiegelt.

Denn da Moses nunmehr der Held der Legende geworden war, so mußte sein Diener, der naturgemäß mit Josua identifiziert wurde, mit dem Lebensquell (resp. der Verbindung der beiden Meere) und dem Wunderfisch verknüpft werden, und auf diese Weise Chadhir, den Diener Alexanders und den rechtmäßigen Helden der Legende, gänzlich verdrängen.

Das fernere Schicksal Chadhirs im Hadith und in dem von ihm abhängigen Vorstellungskreis wurde durch eine Gedankenkombination bestimmt, die möglicherweise Ibn 'Abbās zum Urheber hat.<sup>3</sup> In der ursprünglich ohne Zweifel selbständigen

---

<sup>1</sup> Oben S. 110, Anm. 4.    <sup>2</sup> Oben S. 65, Anm. 4.    <sup>3</sup> Oben S. 88, Anm. 1.

Koranlegende Sure 18, 64—81, in der Moses von einem ungenannten Gottesmann über die unerforschlichen Wege der göttlichen Vorsehung belehrt wird, ist, wie wir jetzt wissen, der anonyme Hauptheld mit dem den Muhammedanern wohl-bekannten ewiglebenden Propheten Elias identisch.<sup>1</sup> Da das Hauptattribut Chadhirs ebenfalls ewiges Leben ist, so lag es nahe, ihn mit Elias zu identifizieren und die Schilderung des Gottesknechtes in Sure 18, 64 auf ihn zu übertragen. Indem man die Eliaslegende Vers 64—81 und die Lebensquellsage Vers 59—63 aneinanderreichte und miteinander verknüpfte, ergab sich die Möglichkeit, Chadhir, der aus der letzteren verdrängt worden war, in der ersteren zu seinem vollen Rechte zu verhelfen und seinen ursprünglichen Zusammenhang mit dem Lebensquell, der durch die Einführung Josuas unterbrochen worden war, dadurch wieder herzustellen, daß sein Wohnsitz nach der „Verbindung der beiden Meere“ verlegt und er selber als das eigentliche Reiseziel des Moses aufgefaßt wurde.<sup>2</sup>

Diese Schiebung, die wider besseres Wissen und unter dem Zwange des Gotteswortes vorgenommen wurde, ging nicht ohne Proteste ab. Man legte gegen diese gewaltsame Kombination Verwahrung ein, indem man behauptete, daß der in der Koranepisode genannte Moses nicht der jüdische Gesetzgeber<sup>3</sup>, sondern ein Enkel Josephs<sup>4</sup> sei. Man leugnete, daß

<sup>1</sup> Vgl. Appendix A, unten S. 255 ff.    <sup>2</sup> Oben S. 68.

<sup>3</sup> Oben S. 75, Anm. 2, und sonst. Noch Fahr ad-dīn ar-Rāzī (st. 606/1209) *maʿātib al-ğayb* V 733 muß sich große Mühe geben, die Identität der beiden zu beweisen, während, nach seiner eigenen Behauptung, sämtliche Juden den hier genannten Moses mit Moses dem Sohne Manasses identifizieren. Auch Ġubbāʾī — es ist wohl der bekannte muʿtazilitische Theologe aus dem dritten Jahrhundert der Hīġra gemeint — schloß sich, wie uns Rāzī mitteilt, der Ansicht der Juden an, denn es wäre sonst undenkbar, daß irgendeiner, und sei es selbst Chadhir, dem „Meister der Thora“ an Wissen überlegen erschiene.

<sup>4</sup> Über Moses den Sohn des Manasses vgl. oben S. 84, Anm. 4. S. auch die vorhergehende Anmerkung. Hier liegt sicherlich eine alte

der im Koran genannte Diener des Moses mit Josua identisch sei.<sup>1</sup> Man behauptete, daß der in der Koranerzählung vorausgesetzte Chadhir nichts mit Moses zu tun habe<sup>2</sup>; ja man bezweifelte jene Voraussetzung selber, die den in Vers 64 genannten Gottesknecht mit Chadhir identifiziert.<sup>3</sup> Allein alle Verwahrungen prallten am klaren Gottesworte wirkungslos ab. Alexander mußte seinen Platz Moses einräumen. Chadhir hingegen mußte den Lebensquell und den Wunderfisch dem Josua überlassen und er selber wurde in einen Gottesknecht verwandelt.

Diese Verwandlung war für das fernere Schicksal der Chadhirlegende im Islam entscheidend. Im rigorosen Ḥadīth wurde, wie wir gesehen haben, das Band, das die Lebensquellsage und ihren Helden Alexander mit Chadhir verknüpfte, zerrissen und Chadhir lediglich als Gottesmann anerkannt. Außer-

---

Vorstellung zugrunde. In ähnlicher Weise spricht Justinus Martyr von Moses als einem Sohne Josephs. Auch Muhammed, der zwischen Joseph und Moses keinen Bibelhelden erwähnt, mag eine derartige Anschauung vorgeschwebt haben. Freilich Geiger (*Was hat Mohammed* S. 151), dem wir diese Beobachtung entnehmen, will Muhammed nicht „im mindesten ernstlich eine solche Meinung beilegen“.

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 81, Anm. 1. Nach einer von Rāzī (s. S. 244, Anm. 3) zitierten Ansicht war der hier genannte Diener vielmehr ein Bruder des Josua.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 75, Anm. 2. Noch der Mystiker šaʿrānī (starb 973/1565), der häufige Zusammenkünfte mit Chadhir zu haben vorgab, polemisiert gegen eine ähnliche Anschauung (*Laṭāʾif al-minan* Kairo 1903 I 86). Seine Worte verdienen wiedergegeben zu werden: „Wisse, möge sich Gott deiner erbarmen, daß, wer Chadhirs Fortdauer leugnet, sich im Irrtum befindet. Derjenige aber, der da behauptet, daß er von dem Chadhir des Moses verschieden sei, oder der da behauptet, daß das Chadhirtum (*Chadhirīja*) eine Stufe sei, die viele Menschen zu jeder Zeit erreichen können, und (vor allem) derjenige, der Chadhirs Fortdauer leugnet, legt dadurch ein Selbstbekenntnis ab, daß ihm die Gnade des Zusammentreffens mit Chadhir nicht zuteil geworden ist.“

<sup>3</sup> Vgl. die zweifelnde Frage oben S. 119. Ġubbāʾī bei Rāzī (S. 244, Anm. 3) leugnet ausdrücklich, daß der Gottesknecht des Korans Chadhir sei.

halb des Ḥadīth war jedoch der Druck der geschichtlichen oder sagengeschichtlichen Überlieferung noch so stark, daß, trotz aller exegetischen Kombinationen, Chadhir nach wie vor mit dem Lebensquell und Dū'l-qarnein - Alexander in Zusammenhang gebracht wurde. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, Chadhir, den Koch oder Diener Alexanders, dessen im Ḥadīth nachdrücklich betonter prophetischer Charakter sich nicht mehr wegdeuten ließ, in ein neues und passenderes Verhältnis zu Alexander zu bringen. Hier waren verschiedene Möglichkeiten offen, die sich mit der wachsenden Kenntnis der Alexanderlegende und des in ihr agierenden Personals noch erweitern ließen. Chadhir konnte fortan mit dem Weisen oder Gelehrten, der Alexander über den Lebensquell Auskunft erteilt<sup>1</sup>, oder mit dem Wegweiser<sup>2</sup>, der den Eintritt ins Land der Finsternis ermöglicht, identifiziert werden. Oder aber er wurde in einen General Alexanders verwandelt, den dieser entweder mit dem Grundstock seiner Armee außerhalb der Finsternis zurückläßt<sup>3</sup>, oder, im Gegenteil, an der Spitze seiner Vorhut, die bereits in einer alten vormuhammedanischen Version der Legende<sup>4</sup> Alexander voranzieht, vor sich her marschieren läßt.

Die letztere Kombination schien ganz besonders einleuchtend, da sie eine natürliche Erklärung für die allgemein akzeptierte Tatsache bot, daß Chadhir, der zusammen mit Alexander den Lebensquell suchte, diesen, mit Ausschluß von Alexander, fand.

Schließlich war Chadhir, „der Wissende“<sup>5</sup>, dem Gott von seinem Wissen verliehen (Koran 18, 64) und dessen Wissen sogar dem des Moses unendlich überlegen war<sup>6</sup>, wie keiner

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 165. Derselbe wird wie Chadhir als *‘ālim* bezeichnet. Ganz unzweideutig tritt als solcher Mātūn - Chadhir in der äthiopischen Version auf, oben S. 222

<sup>2</sup> Oben S. 206, Anm. 12 und S. 213. <sup>3</sup> Oben SS. 148, 158, 224.

<sup>4</sup> Oben S. 10, Anm. 2. <sup>5</sup> Oben S. 230, Anm. 2.

<sup>6</sup> Dies wird allgemein, besonders aber von den Mystikern vorausgesetzt. Moses ist der Meister des natürlichen exoterischen Wissens, Chadhir aber der des esoterischen, vgl. z. B. unten S. 303 Z. 27. In

geeignet, dem mazedonischen Welteroberer, der im Koran gleichfalls als frommer Gottesheld erscheint, als Ratgeber und Helfer zur Seite zu treten und den gottlosen Aristoteles<sup>1</sup> oder andere heidnische Begleiter des großen Königs<sup>2</sup> beiseite zu schieben. So wurde Chadhir zum Vezir Alexanders, der seine Handlungen inspiriert und seine Unternehmungen leitet und der allmählich seinen königlichen Jünger und Pflegling völlig in den Hintergrund drängt.

Wir haben oben<sup>3</sup> gesehen, daß neben der aus der griechischen Sagenwelt stammenden Legende von Alexanders Zug nach dem Lebensquell eine andere in ihren letzten Ursprüngen auf babylonische Einflüsse zurückzuführende Legende von Alexanders Zug nach der Insel oder dem Lande der Seligen einherging. Im Zusammenhang mit dem Alexanderroman tritt sie uns bereits im Pseudokallisthenes entgegen.<sup>4</sup> Doch wurde sie daneben als selbständiger Sagenstoff fortgepflanzt, und als solcher erscheint sie, indem das Paradies an Stelle der heidnischen Seligeninsel tritt<sup>5</sup>, in dem viel spätern *Iter ad Paradisum*. Als Bestandteil des Alexanderromans finden wir diese Legende, die man füglich als die Paradiessage bezeichnen kann, auch in den arabischen Alexandererzählungen wieder, in denen sie jedoch ihre ursprüngliche Selbständigkeit noch deutlich verrät.<sup>6</sup> Sie wird hier in verschiedenen muhammedanisch zugestutzten Fassungen überliefert, in denen das

einer Parallele zwischen Chadhir und Moses, deren Fundort mir entgangen ist, wird Moses' Wissen demjenigen Chadhirs gegenüber mit einem Pfefferkorn (*hardala*) verglichen.

<sup>1</sup> Über Aristoteles als Begleiter Alexanders vgl. Hertz *Gesammelte Abhandlungen* 73 ff.

<sup>2</sup> So z. B. Māṭūn, vgl. unten Appendix F, S. 306. <sup>3</sup> S. 23 f.

<sup>4</sup> Oben S. 11 § 27 und § 18.

<sup>5</sup> Oben S. 39, Anm. 3. — Eine Verbindung zwischen beiden wird durch die Anschauung hergestellt, nach der das Paradies eine auf einer Insel befindliche Stadt ist, vgl. Paul Meyer *Alexandre* II 357.

<sup>6</sup> Vgl. oben S. 189, S. 200.



heidnische Land der Seligen entweder als Land der Engel oder als Zauberschloß oder als einsam dastehendes Haus erscheint. Ihre Zusammengehörigkeit und ihre gemeinsame Abstammung aus der griechischen Sagenwelt verraten sich deutlich in den ihnen allen gemeinsamen Zügen, zu denen das Erscheinen der Wundervögel, ihre an Alexander gerichteten Vorwürfe und der erzwungene Rückzug des Welteroberers, und schließlich, aus einer Rezension stammend, die im *Iter ad Paradisum* repräsentiert ist, der die menschliche Unersättlichkeit verkörpernde Wunderstein gehören. Die Verbindung mit der Chadhirlegende wird mechanisch dadurch hergestellt, daß Chadhir derjenige ist, der das Rätsel des Wundersteins löst. Die Paradiessage wird aber auch organisch mit der Lebensquellsage verknüpft, indem der Lebensquell nach dem Paradies verlegt wird<sup>1</sup>, so daß der Zug nach dem Lebensquell mit dem nach dem Paradies zusammenfällt. Diese Verbindung tritt uns bereits im Talmud<sup>2</sup> entgegen. Sie wird aber auch in den arabischen Alexandergeschichten vielfach vorausgesetzt.

Die Legende vom Lebensquell und die Paradiessage bilden natürlich nicht die einzigen Stoffe der arabischen Alexanderlegende. In seiner früheren Gestalt, der sogenannten  $\alpha$ -Rezension, war der Alexanderroman bereits den älteren muhammedanischen Historikern geläufig. Aber auch die  $\beta$ - und noch mehr die  $\gamma$ - und die mit ihr engverbundene L-Rezension wurden mehr und mehr im Islam bekannt. An eine regelrechte arabische Übersetzung dieser späteren Rezensionen ist in den ersten Jahrhunderten der Hiğra nicht zu denken.<sup>3</sup> Ihre Verbreitung war lange Zeit hindurch eine mündliche und sie bildete die eigentliche Domäne der muhammedanischen *Quṣṣās*, der Geschichtenerzähler, die namentlich in 'Irāq im Verkehr mit Juden und besonders mit Christen reichliche Gelegenheit hatten, diese

<sup>1</sup> Vgl. Index A § 5.

<sup>2</sup> Oben S. 45, besonders S. 47, Anm. 4.

<sup>3</sup> Auch von einer arabischen Übersetzung der  $\alpha$ -Rezension ist in älterer Zeit nichts bekannt, Nöldeke *Beiträge* S. 35.

Sagenstoffe kennen zu lernen. Diese Erzähler, die nicht ganz in exegetischen und theologischen Tüfteleien aufgingen und sich auch für das rein Menschliche in der Geschichte ein Verständnis wahrten, trugen dem intensiven Interesse, welches das muhammedanische Publikum für den Alexanderroman zeigte<sup>1</sup>, Rechnung und waren ebensowohl auf dessen Unterhaltung als auf dessen Erbauung bedacht. Daher tritt auch der Einfluß der nichtmuhammedanischen Legende, der von den muhammedanischen Theologen aller Zeiten bekämpft wird<sup>2</sup>, in ihren Erzählungen mit vollem Nachdruck hervor und drängt die entstellende Einwirkung des Ḥadith, ja sogar des Korans bis zu einem gewissen Grade zurück.

Diese mündliche, durch keinerlei Autorität kontrollierte Fortpflanzung der Legende, deren Grundstock wohl eine der  $\gamma$ -Rezension verwandte, aber durchaus schmiegsame Fassung bildete, an die sich allmählich auch Elemente aus der  $\alpha$ -Gestalt und allerlei fromme Sagen<sup>3</sup> und Spekulationen ansetzten, macht auch die ungeheuere Buntscheckigkeit der arabischen Alexandergeschichte verständlich und läßt es zurzeit aussichtslos erscheinen, sie in ihrer genetischen Entwicklung zu verfolgen. Im Laufe der Zeit wurden diese losen Erzählungen der *Quṣṣās* schriftlich fixiert. Als das Resultat eines derartigen Prozesses sehe ich die Alexandergeschichte des 'Omāra an, während sich einzelne Erzählungen in die einen höheren Grad von Respektabilität beanspruchenden Prophetengeschichten<sup>4</sup>, ja sogar in ernste theologische Werke Eingang verschafften.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Bruno Meißner in ZDMG. 49, 584.

<sup>2</sup> Goldziher *Muhammedanische Studien* II 137.

<sup>3</sup> Vgl. über derartige vom Roman unabhängige apokryphe Erzählungen Paul Meyer *Alexandre* II 47; 356 ff.

<sup>4</sup> Wie die des *Ta'labī*, oben S. 162 ff. Die Verfasser der *qiṣaṣ al-anbiyā* unterscheiden sich nur wenig von den *Quṣṣās*. *Kisā'ī* z. B. (oben S. 94 ff.) wird auch als *Qāṣṣ* bezeichnet, Lidzbarski *de prophetis etc.* p. 21.

<sup>5</sup> Wie Ibn Haḡar, *Dijārbekrī* usw. — Vgl. die Bedenken Sibṭ Ibn al-Ġauzīs oben S. 172, Anm. 5.

Später dürfte auch die  $\gamma$ -Rezension oder ein Teil derselben durch christliche Vermittlung in die arabische Literatur eingeführt worden sein.<sup>1</sup> Auf ein derartiges Medium sind diejenigen Darstellungen zurückzuführen, welche die in der  $\gamma$ -Rezension enthaltenen ursprünglichen heidnischen Züge mit besonderem Nachdruck zur Anschauung bringen. Zu diesen dürfen wir die Version des Nizāmī, vielleicht auch schon den Bericht Ibn Bābūjes, die Darstellung des Šūrī und vor allem die äthiopische Alexanderversion rechnen, in welchen christliche, muhammedanische und heidnische Elemente bunt durcheinandergemischt erscheinen.

In jedem Falle ist derjenige Teil der Chadhirlegende, der unseren Helden mit dem Lebensquell in Verbindung bringt, mit der in der griechischen und später in der muhammedanischen Welt umlaufenden Alexanderlegende unzertrennlich verbunden. Chadhir und Alexander erscheinen in der muhammedanischen Vorstellung auf gleicher Höhe. Und wenn man in der griechischen Literatur von einem Alexanderroman spricht, so darf man im Islam mit gleichem Rechte von einem Chadhirroman reden.

## Appendices

### Appendix A

#### Zur Geschichte der Chadhirlegende<sup>2</sup>

Die Frage nach Ursprung und Wesen der Chadhirlegende<sup>3</sup>, die die Gelehrten so häufig beschäftigt hat, hat verschiedene, zum Teil entgegengesetzte Lösungen gefunden. Während z. B. ein so hervorragender Forscher des Islams wie Sprenger die

<sup>1</sup> Vgl. Nöldeke *Beiträge* S. 53.

<sup>2</sup> Vgl. die Bemerkung in der Vorrede S. XII

<sup>3</sup> Wenn ich von einer Chadhirlegende oder Chadhirsage spreche, so ist dies cum grano salis zu nehmen, da es sich hierbei vorwiegend um literarische und gelehrte Tradition handelt. Die Sache verhält sich ähnlich, wie beim Alexanderroman, vgl. Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* S. 10.

Gestalt Chadhirs für „eine unbiblische, ja unsemitische Persönlichkeit“ erklärt<sup>1</sup>, verfielt ein so genauer Kenner des Judentums wie Josef Dérenbourg nachdrücklich die Ansicht, daß die Muhammedaner die Chadhirlegende gänzlich von den Juden entlehnt haben.<sup>2</sup> Ethé wiederum ist der Überzeugung, daß „diese mythische Person ganz der muhammedanischen Phantasie angehört“<sup>3</sup>, während andere Gelehrte Chadhir mit anderen Sagen- und Kulturkreisen in Verbindung gebracht haben. Diese Lösungsversuche gingen fast sämtlich von der Voraussetzung aus, daß Chadhir sich mit einer bestimmten, aus einem bestimmten Vorstellungskreise entlehnten legendarischen Persönlichkeit deckt. Einen großen Fortschritt diesen Versuchen gegenüber bedeutet der im *Archiv für Religionswissenschaft* XII S. 234 ff. veröffentlichte Aufsatz des durch frühzeitigen Tod der Wissenschaft entrissenen Karl Vollers. In dieser Arbeit, in der Vollers zum ersten Male dem gewaltigen unter den Muhammedanern zirkulierenden Legendenstoff über Chadhir gerecht zu werden versucht, ist vor allem der Gesichtspunkt wichtig, daß die Chadhirgestalt sich nicht mit einer bestimmten Person der Sage deckt, sondern das Produkt eines weitgreifenden Synkretismus ist. Die Volksphantasie, die die Volkslegende schafft, ist keine Mathematik, die mit scharf abgegrenzten Einheiten operiert. Die Volksphantasie ist eben phantastisch. Sie verfährt eklektisch und rafft alles, dessen sie habhaft werden kann, zusammen, um es dem Charakterbild ihres Helden einzuverleiben. Die Frage: „Wer ist Chadhir?“, die in dieser Form mehrfach gestellt wurde<sup>4</sup>, erhält somit eine veränderte und erweiterte

<sup>1</sup> *Leben und Lehre des Muhammed* II 466.

<sup>2</sup> *Revue des Études Juives* II 292, Anm. 1: „Les Musulmans ont sans doute emprunté aux Juifs toutes leurs légendes relatives au Khidr.“ Dérenbourg denkt an die Eliaslegende als Quelle der Chadhirsage.

<sup>3</sup> *Sitzungsberichte der philos.-philol. und hist. Klasse der Kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften* 1871 S. 349.

<sup>4</sup> Vgl. Lidzbarski in *Zeitschrift für Assyriologie* VII S. 104 ff. und Dyroff *ibidem* S. 319 ff.

Bedeutung. Sie ist keine einfache Frage mehr, auf die sich leicht im Singular antworten läßt, sondern ein kompliziertes Problem, das man etwa in dieser Weise formulieren kann: Welches sind die mannigfaltigen, oft heterogenen Bestandteile, aus denen sich das Chadhirbild der Sage zusammensetzt? Eine befriedigende und erschöpfende Lösung dieses Problems setzt eine ernste Berücksichtigung sämtlicher Kulturkreise voraus, mit denen der muhammedanische Volksgeist in Berührung gekommen ist — eine ungeheure Aufgabe, die die Kräfte eines Einzelnen übersteigt.

Seit einer Reihe von Jahren habe ich mich mit diesem faszinierenden Problem abgegeben und aus Druckwerken und Handschriften die muhammedanischen Legenden zusammenzutragen und den ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen nachzuspüren versucht. Das Problem, das anfangs so einfach schien, nahm immer größere Dimensionen und immer kompliziertere Formen an und griff allmählich auf Gebiete hinüber, von denen ich mir zuerst nichts hatte träumen lassen. Im Anschluß an die in diesem Werke behandelte Einzelphase des Problems sei es mir gestattet, die Resultate meiner Untersuchungen über das Gesamtproblem hier kurz zusammenzufassen und die Geschichte der Chadhirlegende, wie sie sich mir aus meinen Forschungen ergeben hat, flüchtig zu skizzieren.

Auf den Ursprung der Chadhirlegende deutet eine von den muhammedanischen Schriftstellern vielfach überlieferte Notiz hin, nach welcher Chadhir, der ein Vezir Dū'l-qarnein's (des Zweigehörnten, d. h. Alexanders des Großen) war, dadurch ewiges Leben erlangte, daß er den Lebensquell entdeckte und, anstatt seines Meisters, von dessen Wasser trank.<sup>1</sup> Dieser Wink führt uns unmißverständlicher Weise auf die berühmte Legende vom Lebensquell, die sich im griechischen Pseudokallisthenes findet.<sup>2</sup> Alexander der Große will seinen Eroberungen die

<sup>1</sup> Tabarī *Annales* I 414 und viele andere.

<sup>2</sup> Oben S. 10 ff.



Krone aufsetzen und sich ewiges Leben erwerben. Er begibt sich nach dem Lande der Finsternis, in dem der Lebensquell verborgen liegt. Als einst Alexanders Koch, der in einigen Rezensionen Andreas genannt wird, um Speise für seinen Herrn zuzubereiten, einen gesalzenen Fisch in einer Quelle abspülte, wurde der Fisch lebendig und entschlüpfte seinen Händen. Der Koch, der sofort merkte, daß es der Lebensquell war, trank von dessen Wasser und wurde unsterblich. Als Alexander dies später erfuhr, wurde er von Wut ergriffen und beschloß den verräterischen Koch zu bestrafen. Da er ihn trotz mehrfacher Versuche nicht töten konnte — der Koch war ja inzwischen unsterblich geworden —, ließ er ihn, mit einem Mühlstein beladen, in die See versenken, in der er als Seedämon ein ewiges Dasein fristet.

Es ist klar, daß Chadhir, der als Prophet nicht gut ein Koch Alexanders bleiben konnte und daher passenderweise in dessen Vezir verwandelt wurde, ursprünglich mit dem Koche Andreas identisch ist, der, anstatt seines Meisters, aus dem Lebensquell trank und sich dadurch ewiges Leben erwarb.

Ein Reflex der Lebensquellsage findet sich, wie Nöldeke zuerst festgestellt hat<sup>1</sup>, im Koran, Sure XVIII, 59—63. Die Sage erscheint dort in sehr verstümmelter Gestalt, doch lassen sich noch die Grundzüge derselben deutlich erkennen. Infolge eines Mißverständnisses seitens Muhammeds oder seines Gewährsmannes wird Alexander mit Moses verwechselt<sup>2</sup>, der in der Koranversion als die Hauptfigur erscheint. Es war daher natürlich, daß der an der genannten Stelle erwähnte Diener des Moses von den Kommentatoren für Josua erklärt wurde. Indessen liegt es auf der Hand, daß dieser Diener, dem im Koran ebenfalls der Fisch auf geheimnisvolle Weise entschlüpft, ursprünglich kein anderer als der Koch Andreas ist. Der Hadith hat noch vielfache Spuren dieses Zusammenhanges bewahrt, der in der auf eine arabische Vorlage zurückgehenden

<sup>1</sup> *Beiträge zum Alexanderroman* S. 32, Anm. 4.

<sup>2</sup> Ebenda.

äthiopischen Alexanderversion wie auch gelegentlich sonst in der arabischen Literatur deutlich ausgesprochen wird.<sup>1</sup>

Der Name unseres Sagenhelden dürfte sich ebenfalls aus diesem Zusammenhange erklären. Al-Chadhir (oder al-Chidhr), „der Grüne“, ist der Seedämon, in den Alexanders Koch verwandelt wurde.<sup>2</sup> Lange nachdem ich auf diese Erklärung gekommen war, fand ich dieselbe in etwas modifizierter Gestalt in der äthiopischen Alexanderversion ausgesprochen.<sup>3</sup> Doch wie man auch den Namen erklären mag, keinem Zweifel, nach meiner Ansicht, unterliegt es, daß es die Gestalt des Seedämons ist, die der allgemein verbreiteten, bis nach Indien hinreichenden muhammedanischen Vorstellung, nach welcher Chadhir mukallaf fi'l-baḥr, „Vorgesetzter der See“ ist, und den unzähligen Legenden, die dieser Vorstellung Ausdruck geben, zugrunde liegt.

Indem man die Chadhirlegende mit Pseudokallisthenes in Verbindung bringt, braucht man dabei nicht, wie Vollers meint<sup>4</sup>, an direkte Entlehnung aus dem Griechischen zu denken, die in dieser frühen Zeit auffällig wäre. Man muß vielmehr an die Syrer, die mit der Lebensquellsage wie mit dem Pseudokallisthenes überhaupt vertraut waren, als Vermittler denken. Muhammed, der für die asāṭīr al-awwalīn, „die Historien der Alten“, mehr Interesse als Verständnis hatte, hat seinen syrischen Gewährsmann schlecht verstanden und noch schlechter wiedergegeben. Die nach Muhammed lebenden Traditionarier hatten jedoch in viel höherem Maße die Gelegenheit und Fähigkeit, diesen Legendenstoff kennen zu lernen. Ich brauche auf diese Fragen hier nicht weiter einzugehen, da diese Sonderphase des Chadhirproblems den Gegenstand des vorliegenden Werkes bildet, in dem die Entwicklung der Chadhirlegende im Zusammenhang mit der Lebensquellsage und dem Alexander-

<sup>1</sup> Vgl. oben SS. 127 f., 187 f. und 225 f.

<sup>2</sup> Über den Zusammenhang mit Γλαῦκος s. oben S. 113 ff.

<sup>3</sup> Oben S. 225 f.

<sup>4</sup> a. a. O. S. 282.

roman und deren Berührungen mit dem babylonischen Gilgameschepos und der griechischen Glaukossage im einzelnen verfolgt werden.<sup>1</sup>

Auf den Zusammenhang der Chadhirlegende mit der jüdischen, genauer rabbinischen, Eliassage ist längst von verschiedenen Seiten hingewiesen worden.<sup>2</sup> Dieser Zusammenhang ist so frappant, daß es unbegreiflich erscheint, wie Lidzbarski, dem doch die rabbinische Legende zweifellos bekannt war, ihn mit einigen spöttischen Bemerkungen abweisen konnte.<sup>3</sup> Es ist dankenswert und zugleich charakteristisch, daß Vollers, obwohl ihm die jüdischen Eliassagen eingeständenermaßen aus zweiter Hand bekannt waren<sup>4</sup>, diese Verwandtschaft wieder erkannte und energisch betonte. Nicht nur lassen sich die einzelnen Chadhiranekdoten aus genau entsprechenden Eliaslegenden ableiten, sondern die Grundvorstellung von Chadhir als einem allgegenwärtigen Ratgeber und Helfer in der Not ist ein genauer Abklatsch der rabbinischen Auffassung. Die muhammedanischen Gelehrten sind sich dieser Identität durchaus bewußt, wenn sie vielfach erklären, daß Chadhir Elias sei. Doch da einerseits das Charakterbild Chadhirs eine Reihe von Zügen aufweist, die einem anderen Vorstellungskreis angehören, und da anderseits Elias schon vom Koran her den Muhammedanern als selbständiger Prophet bekannt war, so konnte die Identität der

<sup>1</sup> Über den Zusammenhang Chadhirs mit dem Alexanderroman referierte ich kurz auf dem Orientalistenkongreß in Kopenhagen im August 1908. Über die Beziehungen zum Gilgameschepos sagte ich Einiges auf der Jahresversammlung der American Oriental Society in New-York, April 1909.

<sup>2</sup> So z. B. von Geiger *Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenommen* S. 191, Josef Dérenbourg oben S. 251, Anm. 2, Hirschfeld *Beiträge zur Erklärung des Qorans* S. 82 und viele andere.

<sup>3</sup> *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 106.

<sup>4</sup> Der von Vollers S. 271 zitierte Artikel über Elias aus der *Jewish Encyclopedia* V, 122 ff. ist nicht, wie er Anm. 1 irrtümlich angibt, von Emil G. Hirsch, sondern von Louis Ginzberg.

beiden Personen nicht aufrechterhalten werden, und ihr beiderseitiges Verhältnis wurde dadurch zum Ausdruck gebracht, daß Chadhir für einen Genossen des Elias oder für dessen Schüler Elisa erklärt wurde. Die in den muhammedanischen Ländern wohnenden Juden hingegen nahmen diese Identifikation als selbstverständlich hin, und zwar so sehr, daß diejenigen, die mit ihrem jüdischen Namen Elia hießen, sich mit ihrem bürgerlichen Namen Chadhir (genauer Chidhr) nannten.<sup>1</sup> Ja, der von der rabbinischen Tradition mit Elias identifizierte Pinehas wurde von den Juden für Chadhir erklärt.<sup>2</sup> Doch die Ursprünglichkeit der Identität von Chadhir und Elias zeigt sich bereits in der allgemein verbreiteten muhammedanischen Tradition, nach welcher Chadhir, dessen Name natürlich nur ein epitheton ornans ist und als solches aufgefaßt wurde, BLJā bnu Malkān hieß. Für die Konsonantengruppe BLJā wird von den späteren Theologen ausdrücklich die Aussprache Baljā vorgeschrieben. Indessen bieten Ṭabarī<sup>3</sup> und Ibn al-Athīr<sup>4</sup>, mit unbedeutender Veränderung der diakritischen Punkte, die Variante JLJā, die offenbar nichts anderes als Ilijā (Elia) ist.<sup>5</sup> Diese Form des Namens ist ungemein bezeichnend. Während Muhammed selber die

<sup>1</sup> Ich hoffe, auf diesen interessanten Punkt bei einer andern Gelegenheit ausführlicher eingehen zu können.

<sup>2</sup> Mas'ūdī *Kitāb at-tanbih*, ed. de Goeje S. 200. Ich könnte noch eine Reihe weiterer Belege beibringen.

<sup>3</sup> *Annales* I 415, 2.

<sup>4</sup> *Chronicon* ed. Tornberg I 111.

<sup>5</sup> Die persische Version Ṭabarī's, übersetzt von Zotenberg, I 374, hat ausdrücklich „Élie fils de Melka (sic)“ Ebenso Damīrī unten S. 267, Anm. 6 (in einer anderen Genealogie) Ilija. In der Alexanderversion des Šūrī (oben S. 183) antwortet Chadhir auf die Frage: Wie ist dein Name? ausdrücklich: Elia. Einige Handschriften von al-Kisā'i's Qīṣaṣ al-anbijā im British Museum haben ausdrücklich „Ilijās b. Malkān“. Ibn Ḥaḡar (starb 852/1448), zu dessen Zeit die Aussprache Baljā längst feststand, bemerkt in seinem Kommentar zu Buchārī's Ṣaḥīḥ (Kairo 1883 f. VI 309) ausdrücklich, daß er in einer Abschrift von Wab b. Munabbih's Muḡtada' die Lesart JLJā (mit zwei Punkten unter dem ersten Buchstaben) statt BLJā gefunden habe. Das Beweismaterial läßt sich bedeutend vermehren.

Eliaslegende, wie schon die koranische Form Iljās bezeugt, nicht von den Juden, sondern wahrscheinlich von den Syrern entlehnt hat<sup>1</sup>, schöpften die nach Muhammed lebenden Überlieferer aus jüdischen Quellen.

Es ist hier nicht der Ort, auf die zahlreichen und ungemein interessanten Wechselbeziehungen zwischen der muhammedanischen Chadhirlegende und der rabbinischen Eliassage einzugehen. Ich behalte mir dies für eine andere Gelegenheit vor, bei der ich auch die anderen Gestalten der jüdischen Haggada näher in Betracht ziehen werde. Hier wollen wir lediglich auf die berühmte Erzählung im Koran Sure XVIII, 64—81, die die muhammedanischen Gelehrten einstimmig auf Chadhir beziehen und die ebenfalls der Widerhall einer jüdischen Eliassage ist, hinweisen. Die letztere wird zuerst von einer rabbinischen Autorität des 11. Jahrhunderts zitiert<sup>2</sup>, doch dürfte sie aus einem viel ältern Midrasch stammen. Was der Koran von Moses und dem ohne Namensnennung erwähnten Diener, „dem wir unsere Barmherzigkeit gegeben und unser Wissen gewährt haben“ (Vers 64), berichtet, wird in der jüdischen Version von Elias und Rabbi Josua ben Levi erzählt. Die Ursprünglichkeit der jüdischen Sage gibt sich nicht nur durch den ganzen Ton derselben kund, sondern wird auch dadurch nahegelegt, daß dieselbe sich vorzüglich in den Rahmen der rabbinischen Eliasvorstellung einfügt und daß Rabbi Josua ben Levi, ein palästinensischer Amora des 3. Jahrhunderts, auch sonst als intimer Genosse des Propheten figuriert.<sup>3</sup> Wir

<sup>1</sup> Vgl. Sprenger *Leben und Lehre des Muhammed* II 335.

<sup>2</sup> Rabbi Nissim ben Jakob aus Qairowan in seinem *Hibbūr yāfē* (ed. Warschau 1898) S. 9 ff.

<sup>3</sup> Gegen Israel Lévi *Revue des Études Juives* VIII, 71, der Entlehnung aus dem Koran annimmt. Nissim sagt in der Vorrede zu seinem Buche ausdrücklich, daß er dasselbe deswegen geschrieben habe, damit man nicht außerjüdische Werke zu lesen brauche. Ich hoffe die ferneren Gründe für meine Ansicht, die von den meisten jüdischen Gelehrten geteilt wird, anderwärts ausführlicher darlegen zu können.



begreifen somit, warum die muhammedanischen Theologen, die die Identität Chadhirs mit Elias schon in dessen Namen ausdrücken, den im Koran rätselhaft auftauchenden Diener, der in der jüdischen Sage als Elias erscheint, mit solcher Einstimmigkeit auf Chadhir beziehen. Die im Koran unmittelbar vorhergehende Erzählung (Sure XVIII, 59—63), die, wie wir oben gesehen haben, aus einem völlig abweichenden Sagenkreise stammt, hat demnach, wie schon Fraenkel<sup>1</sup> und Dyroff<sup>2</sup> dargestellt haben, mit dieser Legende nichts zu schaffen.<sup>3</sup> Nach dem Obigen jedoch wird man aber auch den Grund einsehen, warum diese heterogenen Erzählungen zusammengeschweißt und beide auf Chadhir bezogen wurden.

Vollständig unbeachtet sind bisher die christlichen Beziehungen der Chadhirlegende geblieben. Und doch kann man nicht nachdrücklich genug auf den Zusammenhang der Chadhirsage wie der muhammedanischen Haggada überhaupt mit der christlichen Überlieferung hinweisen. Vor allem muß man dabei an das orientalische, insbesondere südarabische und abessinische Christentum<sup>4</sup> und das in diesen Kreisen so maßgebende apokryphe und pseudo-epigraphische Schrifttum denken. Ein merkwürdiges und ungemein frappantes Beispiel dieser Beziehungen ist die Identifikation Chadhirs mit Malkisedek.

Die Gestalt Malkisedeks, der urplötzlich auftaucht, um dem siegreich heimkehrenden Abraham seinen Segen zu erteilen, und dann ebenso plötzlich vom Schauplatz verschwindet, hat sehr früh die religiöse Spekulation von Juden und Christen in Bewegung gesetzt. Das gänzliche Fehlen genealogischer Angaben wurde als Zeichen seines übermenschlichen Ursprungs

<sup>1</sup> *Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft* XLV, 326.

<sup>2</sup> *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 324.

<sup>3</sup> Dadurch allein ist die Unmöglichkeit der Gleichsetzung Chadhirs mit dem babylonischen Chasisatra (Lidzbarski *ibid.* VII, 109) hinlänglich erwiesen.

<sup>4</sup> Vgl. Goldziher in *Revue de l'histoire des religions* XLIII (1901) S. 24.

und Wesens angesehen. Philo identifiziert ihn mit dem Logos<sup>1</sup>, während er den vorchristlichen Häretikern als ewige Verkörperung des priesterlichen Ideals gilt<sup>2</sup>, und so erscheint er auch im Hebräerbrief VII, 3 als ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων. Man weiß aus der Polemik der Kirchenväter, welch weite Verbreitung und Bedeutung dieser Malkisedekskultus in heterodoxen christlichen Kreisen gewann. Das ewige Leben Malkisedeks war ein stehender Glaubensartikel, und noch im 11. Jahrhundert macht der berühmte spanisch-arabische Theologe Ibn Ḥazm<sup>3</sup> die Juden seiner Zeit, die er höchstwahrscheinlich mit den Christen verwechselt, für dieses Dogma verantwortlich.

Während die einen die Abwesenheit genealogischer Angaben zum Untergrund ihrer religiösen Vorstellungen machten, bemühten sich die anderen, sei es, daß sie der übertriebenen Verehrung Malkisedeks entgegentreten wollten, sei es, daß sie eine so illustre Persönlichkeit nicht bei ihrer obskuren Abstammung belassen konnten, ihn mit anderen biblischen Persönlichkeiten in Verbindung zu bringen. Dieser Tendenz entspringt die weitverbreitete, auch den Kirchenvätern wohlbekannte rabbinische Tradition, nach welcher Malkisedek mit Sem identisch war.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. M. Friedländer *Der Antichrist in den vorchristlichen jüdischen Quellen*, Göttingen 1901, S. 88.

<sup>2</sup> Eine reichhaltige Zusammenstellung der Daten über Malkisedek findet man bei Epiphanius *Haeresis* LV. Siehe Joh. Henrici Heideggeri *Rāshē Abōth, sive de historia sacra patriarcharum* II (Amsterdam 1671) p. 38 ff. und Francisci Fabricii *Tractatus philologico-theologicus de sacerdotio Christi juxta ordinem Melchizedeci*, Leiden 1720 p. 40 ff. Derselbe, *Codex pseudo-epigraphicus Veteris Testamenti*, Hamburg und Leipzig 1713, I 311 ff. II 72 ff.

<sup>3</sup> Vgl. meine Abhandlung *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm* I 46; II 46.

<sup>4</sup> Vgl. B. Beer *Leben Abrahams* (Leipzig 1859), S. 142 f., der das gesamte rabbinische Material und teilweise auch die Daten der Kirchenväter zusammenstellt. Siehe auch L. Ginzberg *Die Haggada bei den Kirchenvätern* (Berlin 1900), S. 103 ff. Nach Epiphanius stammte diese Identifikation von den Samaritanern, während die Juden Malkisedek für den

Diese Tradition wurde von den orientalischen Christen mit der Modifikation akzeptiert, daß Malkisedek ein Nachkomme Sems war. Verschiedene genealogische Ketten wurden zu diesem Zwecke hergestellt. Nach der einen war er direkt ein Sohn Sems.<sup>1</sup> Nach einer anderen war er ein Sohn Arfachscha's, also ein Enkel Sems.<sup>2</sup> Nach einer anderen weitverbreiteten christlichen Überlieferung, die gegen den Massoratest und in Übereinstimmung mit der Septuaginta nach Arfachscha Keinan einfügt<sup>3</sup>, war Malkisedek der jüngste Sohn des letzteren<sup>4</sup>, somit Sems Urenkel. Nach der dem heiligen Ephraem zugeschriebenen „Schatzhöhle“<sup>5</sup> war Malkisedek ein Sohn des Mälak oder Mälach<sup>6</sup>, der ein Bruder des Schälach<sup>7</sup> und Sohn des Arfachscha war<sup>8</sup>, also ebenfalls Sems Urenkel. Diese Tradition

Sohn einer Hure erklärt haben sollen. Beer *ib.* S. 144 und Ginzberg *ib.* S. 105 glauben, daß Epiphanius einfach eine Verwechslung beging. Es ist jedoch viel wahrscheinlicher, daß die Samaritaner, die anscheinend die Urheber der von Epiphanius (und anderen) zitierten Ansicht waren, nach welcher Salem im Gebiete Sichems lag. — während die rabbinische Tradition es gewöhnlich mit Jerusalem identifizierte —, Wert darauf legten, Malkisedek, „den König von Salem“, mit dem frommen Sem zu identifizieren. Die andere von Epiphanius zitierte Ansicht der Juden ist wohl eine in polemischer Stimmung getane Äußerung.

<sup>1</sup> Im *äthiopischen Buch von Adam und Eva*, englische Übersetzung von Malan, London 1882, S. 149. 160. Abulfarağ (Barhebraeus) *Ta'riḥ muḥtaṣar ad-duwal* ed. Ṣaḥḥānī S. 16. Vgl. unten S. 262, Anm. 7.

<sup>2</sup> *Book of Adam and Eve* S. 160.

<sup>3</sup> *Genesis* XI, 12, 13 (vgl. die Fußnote in Kittels Ausgabe).

<sup>4</sup> *Book of Adam and Eve* S. 149. 160.

<sup>5</sup> *Ed.* Bezold S. 112. 116. 117. 120. Eine anderweitig von Ephraem überlieferte Tradition setzt die Identität Malkisedeks mit Sem selber voraus, vgl. Ginzberg *Die Haggada bei den Kirchenvätern* S. 118.

<sup>6</sup> Im syrischen wie im arabischen Text der „Schatzhöhle“ sowohl mit kāf als auch mit ḥeth (arabisch mit scharfem ḥā) geschrieben. Eine Variante (Text S. 116 Anm. e, vgl. Übersetzung S. 76 Anm. 103) hat Lāmek statt Mālek. Siehe unten S. 262.

<sup>7</sup> Anscheinend wegen des ähnlichen Klanges in Verbindung gebracht.

<sup>8</sup> Malkisedeks Mutter heißt in der „Schatzhöhle“ Jozedek. In den anderen Quellen erscheint sie als Salaa, Salaad, Salathiel. Die beiden Namen dürften auf Sealthiel und Jozadak, die Vatersnamen von Zerubbabel

stimmt mit der Angabe des (Pseudo)-Athanasius<sup>1</sup> überein, nach welcher der Vater Malkisedeks (sowie auch ein Bruder des letzteren) Melchi<sup>2</sup> hieß. Viel verbreiteter ist jedoch eine andere Genealogie, die Malkisedek in der Reihe der Geschlechter noch tiefer herabdrückt und ihn zum Sohne des Peleg macht.<sup>3</sup> Die genealogische Kette stellt sich somit, den arabischen Namensformen gemäß, folgendermaßen dar: Malkisedek<sup>4</sup>, Fāliḡ<sup>5</sup>, 'Ābir, Schālīḡ, Arfaḡschad, Sām. Diese Genealogie war noch im 11. Jahrhundert dem in Spanien lebenden Ibn Ḥazm bekannt.<sup>6</sup>

Unter den zahlreichen Genealogien, die die Abstammung Chadhirs zu illustrieren versuchen, ist die am häufigsten und, je unverständener, desto zäher überlieferte diejenige, die Chadhir für Baljā, den Sohn des Malkān, Fāliḡ, 'Ābir, Schālīḡ, Arfaḡschad, Sām erklärt.<sup>7</sup> Es springt in die Augen, daß die beiden

und Jesua, den Gründern des zweiten Tempels, zurückgehen. Über die zugrunde liegende Anschauung vgl. meine Notiz im *Archiv für Religionswissenschaft* XIII, 154.

<sup>1</sup> Migne *Patrologia Graeca* Bd. XXVIII, S. 526.

<sup>2</sup> Als Variante *ib.* Anm. 15 wird *Μελχιζλ* und *Μελχιζλ* (wohl = hebräisch Malkiel) angegeben.

<sup>3</sup> Euty chius *Annales* (arabisch) Leiden 1654—56, S. 42; Heidegger II 42, Fabricius *de Sacerdotio Christi*, S. 53.

<sup>4</sup> Als arabische Formen erscheinen Malkiṣīdek (Ibn Ḥazm, oben S. 259, Anm. 3), Malkizēdīq (Schatzhöhle), Malschīsādāk (Euty chius, vorhergehende Anmerkung) und Malkizadāq (Šahrastānī, ed. Cureton I 173). Vgl. über diese arabische Transskription von *z* ZDMG 58, 778.

<sup>5</sup> Auch Fāliḡ (Euty chius, vgl. Anm. 3), ebenso im Äthiopischen (vgl. Schatzhöhle, Übersetzung, S. 76, Anm. 103). Diese Form geht ohne Zweifel auf die griechische Variante *φαλεκ* (statt *φαλεγ*) zurück.

<sup>6</sup> *Heterodoxies of the Shiites* II 46. Die daselbst Anm. 5 verzeichnete Variante Mālīḡ statt Schālīḡ mag am letzten Ende auf die Schatzhöhle zurückgehen.

<sup>7</sup> Ibn Quteiba *Kitāb al-mā'ūrīf* 21, Mas'ūdī *Murūḡ ad-dahab ed Barbier de Meynard* I, 92 (nach III, 144 dagegen war Malkān ein Bruder des Fāliḡ und ein Sohn des 'Ābir, ebenso in der persischen Version des Ṭabarī, übersetzt von Zotenberg I 374), *Ṭabarī* I 415, *Beidāwī* I 568, Nawawī *Tahdīb* 228, der Shiite Ibn Bābūje in seinem *Kitāb 'ilal aš-šarā'i* (oben S. 110, Anm. 2) fol. 25<sup>b</sup>, und viele andere. Vgl. auch

Genealogien identisch sind und daß Malkān und Malkisedek eine und dieselbe Person darstellen. Wir sahen oben, daß Blja ein alter Schreibfehler für Īlija (Elias) ist. Die Identifikation Chadhirs mit Elias einerseits und mit Malkisedek andererseits wird dadurch ausgeglichen, daß Elias als Sohn des Malkisedek aufgefaßt wird.<sup>1</sup> Was die Form Malkān<sup>2</sup> betrifft, die sich auch in der Form Malkā<sup>3</sup> und Mālik oder Mālak<sup>4</sup> findet, so ist dieselbe entweder ein Reflex der bei Athanasius und in der Schatzhöhle überlieferten Form Melchi resp. Mālak (oder Mālach), die als Name seines Vaters erscheint, oder aber eine Abkürzung von Malkisedek, dessen zweiter Bestandteil anscheinend für den Namen seiner Mutter verwendet wurde.<sup>5</sup> Höchst merkwürdig und für den Einfluß dieser christlichen Haggada äußerst bezeichnend ist die Tatsache, daß Mas'ūdī<sup>6</sup>, der von Lemech (LMK), dem Sohne Sems<sup>7</sup>, dasselbe berichtet, was in allen anderen Quellen von Malkisedek (oder Malkān) erzählt wird, dieselbe Verwechslung begeht, die wir oben in einer Variante der syrischen Schatzhöhle gefunden haben<sup>8</sup>

Vollers a. a. O. S. 254. 258. Damīrī *Hajāt al-ḥajawān* (sub voce ḥūt Mūsa I 338) führt diese Genealogie auf Wāḥb b. Munabbih zurück.

<sup>1</sup> Es ist jedoch bezeichnend, daß eine aus dem Jahre 617/1220 stammende Handschrift von Kisā'i's Qisaṣ al-anbijā (*British Museum* Or. 3054 fol. 154b) im Namen Ka'b's überliefert: „Was diesen al-Chadhir betrifft, so ist sein Name Malkān b. Fālig etc.“ Eine spätere Hand setzt vor Malkān „Ibn“ ein. Eine andere Kisā'i-handschrift (Add. 23, 299 fol. 132a) hat bloß Ibn Malkān, während wiederum andere Abschriften (s. oben S. 256, Anm. 5) Iljās b. Malkān haben.

<sup>2</sup> Ibn Ḥaḡar *Iṣāba* I 883 überliefert daneben die Form Kalmān. Auch andere anscheinend verstümmelte Formen werden gelegentlich in der theologischen Literatur angeführt.

<sup>3</sup> *Persische Version des Tabarī*, übersetzt von Zotenberg I 374 (oben S. 256, Anm. 5).

<sup>4</sup> *Tāǧ al-'Arūs* III 187 zweimal. <sup>5</sup> Siehe oben S. 260, Anm. 8.

<sup>6</sup> *Murāǧ ad-dahab* I 80. <sup>7</sup> Vgl. oben S. 260, Anm. 1.

<sup>8</sup> Oben S. 260 Anm. 6. Daß diese Variante nicht zufällig ist, kann man daraus ersehen, daß eine Handschrift von Ibn Hišāms *Kitāb at-tiǧān* (Lidzbarski *de prophetis, quae dicuntur, legendis arabicis*, S. 8 Anm. 1) ebenfalls Mālak für Lāmak liest.



Durch die Identifikation Chadhirs mit Malkisedek dürfte manche Chadhirlegende, die jetzt beziehungslos und rätselhaft dasteht, ihre Erklärung finden. Vor allem begreifen wir es, daß die berühmte, im ganzen christlichen Orient verbreitete Sage von der Schatzhöhle, in der Adams Leiche von Malkisedek, der hierfür ewiges Leben erhielt, bestattet wurde<sup>1</sup>, von den Muhammedanern auf Chadhir übertragen wird<sup>2</sup>. Ein Widerhall dieser Legende ist der Bericht des arabischen Reisenden Ibn Batuta (starb 1377), nach welchem im Gebirge Serendib auf der Insel Ceylon, wohin, nach einer weitverbreiteten Überlieferung<sup>3</sup>, Adam nach dem Sündenfall vertrieben wurde, die „Höhle al-Chadhir“ sich in der Nähe der „Höhle Sems“ befindet.<sup>4</sup>

Vielleicht hängt es mit dieser Legende, in der Malkisedek als fünfzehnjähriger Jüngling erscheint, zusammen, wenn Chadhir mehrfach als Jüngling (arabisch *fatan*) beschrieben wird.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Die oben mehrfach zitierte, von Bezold herausgegebene *Schatzhöhle* handelt von dieser Sage (daraus im Bienenbuch des syrischen Bischofs Schelomon [13. Jahrhundert], ed. Budge, Oxford 1886, Kap. 21); *Book of Adam and Eve* übersetzt von Malan, S. 149 ff.; bei den arabisch schreibenden christlichen Autoren, wie Eutychius *Annales* S. 49 und Barhebraeus *Ta'rich* S. 16 und anderen. Ebenso bei Ibn Quteiba *Kitāb al-ma'ārif*, S. 10, bei Mas'ūdī I 80 (der diese Legende von Lemech erzählt) und ganz kurz bei Ta'labī *'Arā'is* (im Abschnitt über den Tod Adams, S. 27). Die Belege lassen sich bedeutend vermehren. Bei den christlichen Autoren tritt die Tendenz klar hervor, indem die Begräbnisstätte Adams mit Golgotha identifiziert wird.

<sup>2</sup> *Abū Hātim as-Siğistānī* (ed. Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie II Text S. 1) im Namen des Ibn Ishāq (starb 150<sup>b</sup>). Ibn Ḥaġar *Iṣāba* I 887 f. zitiert die Sage aus „Ibn Ishāq's al-Mubtada“. Die Sage dürfte an die Muhammedaner auf dem Wege über Südarabien (s. oben S. 258, Anm. 4) gelangt sein. Vollers im *Archiv für Religionswissenschaft* XII S. 251 zitiert gelegentlich die Legende aus Ibn Ḥaġar, kennt aber deren Bedeutung und Beziehung nicht.

<sup>3</sup> Vgl. Grünbaum *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, S. 65.

<sup>4</sup> Ibn Batuta *Voyages* ed. Defrémery und Sanguinetti IV 179. 181.

<sup>5</sup> So z. B. in der arabischen Alexanderversion des Šūrī, oben S. 183.

In einer von Weil *Biblische Legenden der Muselmänner* S. 177 zitierten Sage wird Chadhir als ein Mann geschildert, „der blühend und kräftig

Und so wird derjenige, der mit der christlich-orientalischen Sage besser vertraut ist, ohne Zweifel imstande sein, eine Fülle neuer Beziehungen zwischen Chadhir und Malkisedek aufzuzeigen.<sup>1</sup>

Es würde uns zu weit führen, wollten wir auf die zahlreichen anderen Genealogien und Überlieferungen, die neue Identifikationen nahelegen, des näheren eingehen. Sie repräsentieren fast durchweg komplizierte, zum Teil zügellose haggadische Spekulationen, deren wilder Flug sich nicht immer verfolgen läßt. Ich deute kurz die Identifikationen an, für die ich einen Grund oder wenigstens die Richtung, in der ein solcher zu suchen ist, anzugeben vermag.

Chadhir wird als Sohn des Qābīl (Kain) bezeichnet<sup>2</sup>, weil er mit Henoch, dem Sohne Kains (Genesis 4, 17) identifiziert

wie ein siebzehnjähriger Jüngling aussah“. Anderswo erscheint Chadhir, wohl unter dem Einfluß der Eliasvorstellung, als Greis. Vgl. Ibn Ḥaḡar I 891 Z. 12: „Manche betrachten ihn als Greis, andere als reifen Mann, wieder andere als Jüngling.“

<sup>1</sup> Es wäre interessant die Quelle der von Suheilī (st. 581<sup>h</sup>) überlieferten Erzählung (zitiert von Damīrī, ib. und Ibn Ḥaḡar I 891f.) aufzudecken, nach welcher Chadhir's Vater ein König und seine Mutter eine Perserin namens Alhā (oder Ilhā) war. Er sei in einer Höhle (Ibn Ḥaḡar: in einer Wüste) geboren und von einem Schafe aufgezogen worden. Sein Vater machte ihn später, ohne ihn zu kennen, zu seinem Sekretär, der für ihn die dem Abraham geoffenbarten Schriften abzuschreiben hatte. Chadhir wäre später entflohen und durch einen Trunk aus dem Lebensquell unsterblich geworden. Hier scheinen allerlei Reminiszenzen vorzuliegen.

<sup>2</sup> *Ibn Ḥaḡar* I 883 Z. 8, im Namen des Abū Ḥātim as-Siġistānī (s. oben S. 263, Anm. 2), S. 888 Z. 4 (hier Kābīl mit Kāf geschrieben) und andere. Vgl. *Ibn Bābūje* oben S. 237, Anm. 1. Mit Benutzung der messianischen Genealogie (unten S. 265), wird Chadhir als Chadhrūn b. Qābīl bezeichnet, *Dijārbekrī* I 106, 26. Merkwürdig ist die Angabe, die *Dijārbekrī* ib. Z. 28 im Namen *Ibn Ishāqs* zitiert, daß Chadhir „von dem Sohne des Qābīl, dem Stamme Arons (!)“ war: **وقيل انه من ابن قابيل سبط هارون**. Der Text dürfte kaum in Ordnung sein. Die Herkunft vom Stamme Aron deutet auf die Identifikation mit Elias oder Jeremias hin (vgl. unten S. 270, Anm. 3).

wird<sup>1</sup>, der lebendig ins Paradies gelangte und der in der jüdischen und in noch viel höherem Maße in der christlichen Haggada eine so hervorragende Rolle spielt.

Anderseits wird er der leibhafte Sohn Adams genannt<sup>2</sup>, weil er für Seth, den Stammvater der frommen Generationen, der in der jüdischen und christlichen Haggada ebenfalls eine bedeutende Rolle spielt, gehalten wird. Die Vorstellung, die Seth und dessen Kinder, im Gegensatz zu Kain und dessen Nachkommen, zu den alleinigen Empfängern des Adamschen Testaments macht, ist sehr alt<sup>3</sup> und auch den Muhammedanern wohlbekannt.<sup>4</sup>

Die Chadhirlegende hängt ohne Zweifel mit dem messianischen Vorstellungskreis zusammen. Daher heißt Chadhir Chadhrūn<sup>5</sup>, d. h. Hezron, Sohn des Perez (Ruth 4, 18), des Sohnes Judas (Genesis 38, 29)<sup>6</sup>, von dem, einer uralten Vor-

<sup>1</sup> Dagegen wird Idrīs, der mit Henoch identifiziert wird, in Übereinstimmung mit Genesis 5, 18, als Sohn des Jered bezeichnet, Weil *Biblische Legenden der Muselmänner* S. 62. — Buchārī, *Ṣaḥīḥ* ed. Krehl I 335 erwähnt eine Ansicht, nach der Elias und Idrīs identisch sind.

<sup>2</sup> *Ibn Ḥaǧar* I 883 Z. 5 (und andere Schriftsteller), im Namen des Dāraqūṭnī (starb 995): „huwa bnu Ādama li-ṣulbihi“; *Dijārbekrī* I 106 Z. 25 ff. Nach Ṭabarī, den *Dijārbekrī* *ib.* mit Namen nennt, war Chadhir der vierte Sohn Adams. Die Notiz findet sich, soweit ich feststellen kann, in unserer Ṭabarīedition nicht.

<sup>3</sup> Vgl. Ginzberg *the Legends of the Jews* (Philadelphia 1909) I 121. Seth wird in der Haggada zugleich als Stammvater des Messias betrachtet. Über die christliche Vorstellung von den Nachkommen Seths, die im Paradiese wohnen, vgl. die äthiopische Alexanderversion (bei Budge *Ethiopic Texts* II 129) und die ausführliche Darlegung von Wesselowsky in seinem Werke über den slawischen Alexanderroman (*Iz istoriji romana i powiesti*, I 280 ff).

<sup>4</sup> Ṭaʿlabī *ʿArāʾis* im Abschnitt über den Tod Adams S. 27.

<sup>5</sup> Abū Ḥātim as-Siǧistānī (s. oben S. 263, Anm. 2) Text S 1, zitiert von *Ibn Ḥaǧar* I 883 Z. 11, 888 Z. 4, und auch sonst oft erwähnt. Der Name wurde natürlich durch die Lautähnlichkeit nahegelegt.

<sup>6</sup> Die Genealogie in Ruth wird im Anschluß an die Sage von Malkisedek und der Schatzhöhle in *Schatzhöhle* ed. Bezold S. 40 und Malan *Book of Adam and Eve* S. 185 angeführt. „Jetzt siehe, das Priestertum und das Königtum wurden den Kindern Israels von Juda abgeleitet“

stellung gemäß, der Messias abstammt.<sup>1</sup> Andererseits wird Chadhir mit dem in der rabbinischen Tradition so wichtigen Vorläufer des Messias, dem „Messias, Sohn Josephs“ identifiziert.<sup>2</sup> Daher wird Chadhir, wie dieser<sup>3</sup>, der Sohn des ‘Āmil<sup>4</sup> oder ‘Amā’il (resp. ‘Ammā’il)<sup>5</sup> genannt und wird, gleich diesem, vom Antichrist getötet und dann wieder ins Leben gerufen.<sup>6</sup>

Indem die beiden messianischen Vorstellungen verknüpft werden, wird Chadhir als Chadhrūn der Sohn des ‘Āmil bezeichnet.<sup>7</sup> Es ist merkwürdig, daß in dieser messianischen

(*Schatzhöhle* S. 41). In Ibn Hišāms Kitāb at-tīḡān (oben S. 196) nennt sich Chadhir den Sohn des Chadhrūn, des Sohnes ‘Umūms (vgl. oben S. 196, Anm. 2), des Sohnes Jahūdās.

<sup>1</sup> Als das Symbol Judas gilt allgemein (nach *Genesis* 49, 9) der Löwe. Daher wird z. B. der Messias bei den Falaschas, einer jüdischen Sekte in Abessinien, die stark unter dem Einfluß der pseudo-epigraphischen Literatur steht, „Sohn des Löwen“ genannt (Halévy *Te’ezāza sanbat*, Paris 1902, S. XXI, Anm. 2). Hat die Kunja Chadhirs, die einstimmig als Abū’l-‘Abbās angegeben wird (vgl. auch Vollers a. a. O. 254 Anm. 3), irgend-etwas damit zu tun? ‘Abbās im Arabischen ist einer der Namen des Löwen. Abū mag ursprünglich Ibn sein: die beiden Worte sehen sich in der arabischen Schrift äußerst ähnlich. Über „Sohn des Löwen“ vgl. auch meine Bemerkungen in *Jewish Quarterly Review*, New Series II 502.

<sup>2</sup> Vgl. über diesen Messias Schürer *Geschichte des jüdischen Volkes* II<sup>4</sup> 625 Anm. 38. Über diese Vorstellung bei den Juden in Arabien s. Beer *Ztschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft* IX, 785 ff.

<sup>3</sup> Der in der jüdischen Literatur allgemein Menachem („der Tröster“) ben ‘Ammī’ēl genannt wird.

<sup>4</sup> *Ibn Ḥaḡar* I 883 Z. 4 v. u. im Namen Muḡātīls (starb 150<sup>h</sup>), S. 886 Z. 1 (in einer Tradition Ka’b’s), und bei vielen anderen Schriftstellern.

<sup>5</sup> *Ibn Ḥaḡar* I 883 Z. 5 v. u. im Namen Ibn Quteibas, vgl. unten S. 267, Anm. 3; Masū’dī I 92.

<sup>6</sup> *Ibn Ḥaḡar* (892 Z. 3, vgl. 887 Z. 6 v. u., 920 Z. 12) und andere. Auch Elias wird nach einer Tradition, die *Acta Sanctorum* (Bollandisten) Band V (1868) 22 D zitiert wird, vom Antichrist getötet, richtiger gekreuzigt. Nach der jüdischen Legende wiederum ist es Elias, der den Messias, Sohn Josephs, ins Leben zurückruft. Vgl. den folgenden Paragraphen im Texte.

<sup>7</sup> Masū’dī I 92. Bei Damīrī I 338 wird diese Anschauung mit der Eliasvorstellung dadurch harmonisiert, daß Chadhir als Īlijā b. ‘Āmil bezeichnet wird.

Rolle Chadhir als Nachkomme Esaus erscheint.<sup>1</sup> Nach Mas'ūdī<sup>2</sup> und Ibn Qoteiba<sup>3</sup> war 'Amā'il, Chadhirs Vater, der auch gelegentlich mit Chadhir selber identifiziert wird<sup>4</sup>, ein Sohn des Eliphaz, somit ein Enkel Esaus.<sup>5</sup> Anderwärts wird ihm eine längere Genealogie angehängt, in welcher 'Amīl genau dieselbe Stelle einnimmt, an der sonst Rom als Nachkomme Esaus erscheint.<sup>6</sup> Die einzelnen Namen der Genealogie

<sup>1</sup> Dijārbekrī I 106, 25: „Chadhrūn von den Nachkommen Esaus“, nach Ibn Dihja (starb 633/1235). „Chadhrūn, der Sohn 'Āmils, des Sohnes Esaus“ Abū'l-Faṭḥ fol. 124<sup>a</sup>. S. unten Anm. 6. Im *Tāǧ al-'arūs* III 181, 3 wird Chadhirs Name als Chadhrūn b. Mālik (= Malkān) angegeben und sein Stammbaum, wie oben S. 261, auf Sem zurückgeführt. Vgl. auch S. 268, Anm. 2. <sup>2</sup> I 92.

<sup>3</sup> In seinem Namen bei Ibn Ḥaǧar 883 Z. 5 v. u. Im *Kitāb al-ma'ārif* findet sich diese Angabe nicht.

<sup>4</sup> Ibn Ḥaǧar 883 Z. 4 v. u., angeblich nach Muqātil (st. 150<sup>h</sup>), und 891, 15, nach Suheilī (st. 581<sup>h</sup>). Als 'Āmīl b. Malkān, also mit 'Āmīl identisch, aber einer anderen Genealogie zugehörig, wird Chadhir im *Mirā'at az-Zamān* fol. 124<sup>b</sup> bezeichnet. Nach Abū'l-Faṭḥ fol. 124<sup>a</sup>, der die Stelle zitiert, soll die Ansicht von Ka'b stammen. Dagegen nannte nach Ibn Ḥaǧar 886, 1 und Dijārbekrī I 106, 19 Ka'b unseren Propheten al-Chadhir den Sohn des 'Āmīl.

<sup>5</sup> النفر bei Mas'ūdī und النور bei Ibn Ḥaǧar ist natürlich Eliphaz. Der Name fehlt im *Mirā'at az-Zamān*, vgl. vorhergehende Anmerkung.

<sup>6</sup> Ich zitiere diese Genealogie Chadhirs aus Ibn Ḥaǧar 891, 15, bei dem Chadhir mit 'Āmīl identifiziert wird (oben Anm. 4), und Damīrī I 338, bei dem er als Elias erscheint, und vergleiche sie mit der Genealogie Roms bei Mas'ūdī II 293 und Jāqūt II 861, 16. Ich stelle sie, um die Verschiedenheit der Lesarten zu veranschaulichen, einander gegenüber:

Ibn Ḥaǧar	Damīrī	Mas'ūdī	Jāqūt
	ايليا (ابليا)		
عاميل	عاميل (عاسيل)	روم	روم
سماطين	شمالخسين (شمالخين)	سماحيق	سماحيق
ارما	ارما (اريا)	هريان	هرينان
خلفا	علقما	علقا	علقان
عيسو	عيسو	العيص	العيص

(Die in Klammern beigegefügt Varianten stammen aus einer Damīrīhandschrift der Bibliothek des Jewish Theological Seminary in New-York.)



sind zweifellos verstümmelt und kaum mehr zu identifizieren. Doch liegt allem Anschein nach eine Beziehung der Messiasvorstellung zu Rom vor, die auch sonst nachweisbar ist<sup>1</sup>, wenn sie sich auch in dieser Form nicht belegen läßt.<sup>2</sup>

In den messianischen Vorstellungskreis dürfte auch die Identifikation Chadhirs mit dem Propheten Jonas gehören<sup>3</sup>. Denn Jonas, der nach einer rabbinischen<sup>4</sup> und auch von den Kirchenvätern adoptierten<sup>5</sup> Anschauung der von Elias wiederbelebte Knabe war, wird für den Messias Sohn Josephs erklärt.<sup>6</sup> Aus einer gelegentlichen Bemerkung im Midrasch<sup>7</sup> scheint geradezu hervorzugehen, daß er als ewiglebend gedacht wurde.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> So soll nach talmudischer Vorstellung der Messias sich an den Toren Roms befinden (*Sanhedrin* 98a). Über die römischen Elemente in der freilich erst später belegbaren jüdischen Antichristus-Vorstellung vgl. Ginzberg in *Jewish Encyclopedia* I 627a.

<sup>2</sup> Diese Zurückführung auf Esau ist wohl von der ähnlichen Vorstellung, die sich im Zusammenhang mit der Alexanderlegende findet (oben S. 236), zu trennen. Wenigstens ist die römische Genealogie Alexanders (unten S. 295) von der Chadhirschen total verschieden. Auch daß Hiob bereits in sehr alter Zeit als Nachkomme Esaus und geradezu als Römer erscheint (vgl. Lidzbarski *De propheticiis* p. 51), dürfte kaum mit unserer Genealogie zusammenhängen. Es ist bemerkenswert, daß der „langlebige“ Ḥājid b. Šālām, der den Lebensquell entdeckt haben soll, unter anderm als Abkömmling Esaus bezeichnet wird (Goldziher *Kiṭāb al-muʿammarīn* p. XC). Dies hängt möglicherweise mit der Chadhirlegende zusammen.

<sup>3</sup> Ṭabarī *persische Version* I 373.

<sup>4</sup> Genesis R. XCVIII 11 und sonst.

<sup>5</sup> Hieronymus (Einleitung zum Buche Jonah). Vgl. Bollandisten V 34; Migne *Patrologia Graeca* 43, 408.

<sup>6</sup> Vgl. *Seder Eliahu Rabba* ed. Friedmann S. 97f., besonders S. 98 Anm. 57. Daß diese Identifikation den Muhammedanern früh bekannt war, geht daraus hervor, daß der Dichter Kuṭajjir (starb 723) sie auf seine eigene Person übertrug, vgl. *Heterodoxies of the Shiites* II S. 26, Z. 23.

<sup>7</sup> *Eccles. Rabba* VIII 10. Nach *Midrasch Tehillim* Kap. 36 (ed. Buber p. 220) war Jonas einer derjenigen (vgl. unten S. 272), die lebend ins Paradies eingingen.

<sup>8</sup> Diese Identifikation ist also anders zu beurteilen als Clermont-Ganneau *Horus et St George* S. 34 es tut, der sie mit dem „seeischen“ Charakter Chadhirs zusammenbringt: „Voilà donc un Khidr marin

Tief in die Vorstellungen der rabbinischen und besonders der pseudo-epigraphischen Haggada greift die Identifikation Chadhirs mit dem Propheten Jeremias<sup>1</sup> hinein. Nach einer Tradition, die, wie Tabarī<sup>2</sup> ausdrücklich hervorhebt, Ibn Ishāq durch einen einwandsfreien Gewährsmann von Wabb b Munabbih erhielt und die Ibn Ḥaḡar<sup>3</sup> unabhängig aus Wahbs Kitāb al-mubtada' im Auszug zitiert, wurde Chadhir, dessen eigentlicher Name Ūrmija b. Chilkijā war, zur Zeit des Königs Nāschija resp. Jāschija b. 'Amūs, unter dem natürlich Josiah, der Sohn des Amon, gemeint ist<sup>4</sup>, als Prophet zu den Juden gesandt, um das Zeitalter Moses' zu erneuern.<sup>5</sup> Jeremias' Berufung und Tätigkeit wird von Wabb<sup>6</sup> in einer interessanten Darstellung, in der die pseudo-epigraphische Tradition den Grundstock bildet und in der auch Bibelzitate nicht fehlen<sup>7</sup>, mit großer Ausführlichkeit geschildert. Als Jeremias schließlich beim Anblick der zerstörten heiligen Stadt deren Wiederbelebung durch Gott bezweifelt, da wird er samt seinem Esel getötet und nach

incontestable.“ — Angesichts des unleugbaren Zusammenhanges zwischen der Chadhirsage und dem Messiasglauben war ich seinerzeit geneigt, den Namen Chidhr (der von den arabischen Lexikographen der Form Chadhir gleichgesetzt und manchmal sogar vorgezogen wird), „Grünes“, „Gewächs“, „Pflanze“, mit dem hebräischen Worte Šemaḥ zu identifizieren, das in der Bibel (*Jes.* 4, 2; *Jer.* 23, 5; 33, 15; *Zech.* 3, 8) und noch mehr in der nachbiblischen Tradition und Liturgie als Beiname des Messias erscheint. Indessen liegt die Beziehung zu Pseudokallisthenes (oben S. 254) näher. [Ich sehe nachträglich, daß die Identifikation mit „Šemaḥ“ bereits im Jahre 1855 von Redslob (*ZDMG.* 9, S. 221 Anm. 1) vorgeschlagen wurde.]

<sup>1</sup> Tabarī I 415 und viel ausführlicher I 658 ff. Tabarīs Angabe wird sehr häufig zitiert.

<sup>2</sup> I 658, 7. <sup>3</sup> I 887. Vgl. 883 vorl. Z.

<sup>4</sup> Vgl. Tab. I 658 Anm. a und b.

<sup>5</sup> Ibn Ḥaḡar 887, 12 بتجدید عهد موسی. Jeremias und Moses werden in der Haggada mehrfach gegenübergestellt, vgl. Ginzberg in *Jewish Encyclopedia* VII<sup>1</sup> 102<sup>a</sup> unten.

<sup>6</sup> Tab. I 658--667.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Tab. I 458, 9 = Ibn Ḥaḡar 887, 9, wo der Vers Jeremia 1, 5 von Gott an Jeremias resp. an Chadhir gerichtet wird.

Ablauf von hundert Jahren wiederbelebt, wobei er den Traubensaft und die Feigen, die er mitgenommen hatte, in unveränderter Frische wiederfindet.<sup>1</sup> Darauf begann Chadhir mit den wilden Bestien in der Welt umherzuwandern.<sup>2</sup> Gott verlängerte seine Lebensdauer, „und er ist derselbe, der in den Einöden der Erde und der Länder gesehen wird“.<sup>3</sup>

In dieser Tradition, die in durchaus authentischer Weise auf Wab̄ zurückgeführt wird, haben wir den Kern der Legende vom „ewigen Juden“ vor uns, die in christlicher Transformation erst viele Jahrhunderte später wiedererscheint.<sup>4</sup> Diese Vorstellung vom ewig dahinschreitenden, im Wandel der Zeiten unwandelbar bleibenden Pilger liegt der Legende zugrunde, die von Qazwīnī<sup>5</sup> reproduziert und anscheinend durch dessen

<sup>1</sup> Tab. I 666. Hier liegt augenscheinlich eine Verwechslung mit der bekannten Ebedmelechlegende vor, vgl. die apokryphen und rabbinischen Quellen bei Seligman in *Jewish Encyclopedia* V 30\*. Bei Tabarī *ibidem* wird im Zusammenhang damit Koran 2, 261 zitiert. Unsere Legende dürfte in der Tat den Hintergrund dieses Verses bilden, vgl. August Müller in ZDMG. 42, 80. Die talmudische Legende von Ḥōnī ha-Me'aggel darf als eine Parallele, aber nicht, wie Schreiner (ZDMG *ib.* 436f.) behauptet, als Quelle betrachtet werden.

<sup>2</sup> Ibn Ḥaḡar 887, 13 *ساح الخضر في الارض مع الوحوش*. Die Verbindung Jeremias' mit wilden Tieren (vgl. auch Tab. I 665, 4) geht auf die apokryphe Literatur zurück, vgl. Ginzberg in *Jewish Encyclopedia* VII 102\*. Sie hat u. a. sehr tiefe Spuren in osteuropäischen Volksvorstellungen hinterlassen, vgl. Wesselowsky *Iz istoriji romana i powiesti* I 337 und 365 ff.

<sup>3</sup> Tab. I 667, 1. Es ist genau dieselbe Vorstellung wie in der Eliaslegende (oben S. 119). Es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß eine uns unbekannte jüdische Haggada Elias mit Jeremias identifiziert hatte. Vielleicht trug zu dieser Identifikation die Tatsache bei, daß Elias nach allgemeiner rabbinischer Auffassung, gleich Jeremias, als Aronide galt. Dies ist auch der muhammedanischen Haggada wohl bekannt und wird von ihr bei beiden Propheten hervorgehoben.

<sup>4</sup> Vgl. unten S. 275f.

<sup>5</sup> ed. Wüstenfeld I 87 f.; in der Übersetzung von Ethé, Leipzig 1868, I 179 f.

Vermittelung von Rückert in seinem berühmten Chidhergedicht poetisch verarbeitet worden ist.<sup>1</sup>

In dem die südarabische Tradition reflektierenden Kitāb at-tiġān des Ibn Hischām (starb 834)<sup>2</sup> wird Chadhir fortwährend Mūsa al-Chadhir (Moses-Chadhir oder Moses des Chadhir?)<sup>3</sup> genannt. Indessen ist diese Identifikation nicht sicher, da eine alte Handschrift dieses Werkes „Mūsa“, mit einer einzigen Ausnahme, überall ausläßt.<sup>4</sup> Wie dem auch sei, in keinem Falle ist dieser Moses mit dem jüdischen Gesetzgeber identisch.<sup>5</sup>

Dagegen dürfte sich auf diesen die isoliert dastehende und vorläufig noch unaufgehellte Angabe<sup>6</sup> beziehen, daß Chadhir „zu den Kindern Israels gehörte und der Vater des Moses war“. Die Verbindung mit Moses war ja längst vom Ḥadith nahegelegt.<sup>7</sup> Man zeigte noch in späteren Jahrhunderten den Felsen, an dem Chadhir mit Moses zusammentraf.<sup>8</sup> In der Legende wird Chadhir, gemäß seinem Charakter als Wegweiser und Helfer in der Not, als derjenige bezeichnet, der Moses bei der Durchschreitung des Meeres und den Wanderungen durch die Wüste behilflich war.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Vielleicht hängt mit dieser Legende, in der Jeremias nach hundert Jahren wiederbelebt wird, auch die Anschauung zusammen, daß Chadhir „alle hundert Jahre wieder jung wird“, *Tāǧ al-ʿarūs* III 181, 17 aus den *Futūḥāt* des Ibn ʿArabī (st. 634/1240).

<sup>2</sup> Oben S. 191 ff.

<sup>3</sup> Vgl. S. 195, Anm. 4.

<sup>4</sup> *Ibidem.*

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> *Ṭabarī persische Version* I 374.

<sup>7</sup> Oben S. 68 f.

<sup>8</sup> Istahri ed. de Goeje 62, 6. Doch wird der Felsen von Istahri nach Cäsarea, von Jāqūt dagegen (vgl. *ibidem* Anm. g) nach Šarwān beim Kaukasus verlegt. Unter dem Einfluß der Eliasvorstellung wird die Höhle Chadhirs auch in der Nähe des Karmelgebirges gezeigt (Curtiss *Ursemitische Religion* S. 100), während die Höhle anderseits, infolge der Identifikation Chadhirs mit Malkisedek, nach Ceylon verlegt wird (oben S. 263).

<sup>9</sup> d'Herbelot *Bibliothèque Orientale* s. v. „Khedher“ (II 435).

Sehr merkwürdig klingt die vielfach überlieferte Behauptung, daß Chadhir der Sohn<sup>1</sup> bzw. der Tochtersohn<sup>2</sup> oder gar der Vater<sup>3</sup> Pharaos war. Der hier genannte Pharao wird ausdrücklich als der Pharao des Moses bezeichnet.<sup>4</sup> Man denkt in diesem Zusammenhange an die bekannte rabbinische Vorstellung, welche Bithiah die Tochter Pharaos, die Moses aus dem Wasser gezogen, zu den neun Personen zählt, welche lebend ins Paradies eingetreten sind und den Geschmack des Todes nicht gekostet haben.<sup>5</sup> Allein sie reicht zur Erklärung jener Identifikation doch nicht völlig aus.

Die Erinnerung an den nichtjüdischen Ursprung der Chadhirgestalt dürfte den Versuchen zugrunde liegen, Chadhir mit den nichtjüdischen Propheten oder Gottesmännern der biblischen Geschichte in Zusammenhang zu bringen. Unter diesen ragt besonders das Kleeblatt Jethro, Bileam und Hiob hervor, die nach einer weitverbreiteten rabbinischen Tradition<sup>6</sup> in schicksalsschwerer Stunde zusammen vor Pharao erschienen. Anstatt von Jethro, Bileam und Hiob spricht Ibn Qoteiba<sup>7</sup> von Jethro (Schu'eib), Bileam und Chadhir. Die Identität Chadhirs mit Hiob wird demnach vorausgesetzt.

Jethro-Schu'eib, Bileam und Hiob waren nach einer haggadischen, den Muhammedanern wohlbekannten Vorstellung Nachkommen Lots, wie denn überhaupt nach einer Behauptung Ibn Qoteibas<sup>8</sup> sämtliche Propheten, die in der Zeit

<sup>1</sup> *Tāǧ al-'arūs* III 181, 4; *Damīrī* I 235 unten und *Ibn Ḥaǧar* I 884, 1, beide im Namen des Naqqāš.

<sup>2</sup> *Ibn Ḥaǧar ibidem* im Namen *Ibn Labī'a's* (st. 174<sup>h</sup>).

<sup>3</sup> *Dijārbekrī* I 106, 29.

<sup>4</sup> *Damīrī*, oben Anm. 1.

<sup>5</sup> Vgl. Grünbaum *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* S. 154.

<sup>6</sup> Vgl. Geiger *Was hat Mohammed etc.* S. 156. P. F. Frankl in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 21, S. 313; Ginzberg *Legends of the Jews* II 254f. Als Ratgeber Pharaos erscheint Hiob auch in der äthiopischen Legende, vgl. Budge *Ethiopic Texts* Ip. XXVI.

<sup>7</sup> *Kitāb al-ma'ārif* p. 21.

<sup>8</sup> *ibidem*.



zwischen Abraham und der Entstehung der Israeliten auftraten, von Lot abstammten. Von diesem wird in einer aus Wahbs Kitāb al-Mubtada' zitierten Tradition<sup>1</sup> berichtet, „daß er zusammen mit seinem Onkel Ibrāhīm aus dem Lande Babel fortzog, indem er an ihn glaubte und ihm in seiner Religion folgte, und mit ihm zusammen nach Scha'm (Syrien bezw. Palästina) auswanderte“. In gleichem Sinne berichtet Ṭabari<sup>2</sup> von Schu'eib: „Er war der Nachkomme eines Mannes, der an Ibrāhīm glaubte, ihm in seiner Religion folgte und mit ihm zusammen nach Scha'm auswanderte.“ Ganz ähnlich erklärt Ibn Qoteiba von Schu'eib und Bileam, und dieselbe Behauptung wird kurz darauf mit Bezug auf Hiob wiederholt<sup>3</sup>, daß „sie beide die Nachkommen von Leuten waren, die an Ibrāhīm glaubten am Tage, da er ins Feuer geworfen wurde, und mit ihm zusammen nach Scha'm auswanderten“. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Überlieferung der sonst unverständlichen Angabe<sup>4</sup> zugrunde liegt, daß Chadhir „der Nachkomme eines Mannes war, der an Ibrāhīm, den Freund des Allbarmherzigen, glaubte und mit ihm zusammen aus dem Lande Babel auswanderte“.<sup>5</sup>

Unter diesen Umständen wundern wir uns nicht mehr, wenn wir hören, daß Chadhir für einen Neffen Abrahams<sup>6</sup>, ja geradezu für Lot erklärt wird.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> 'Arā'is p. 58.

<sup>2</sup> I 365.

<sup>3</sup> Kitāb al-ma'ārif p. 21.

<sup>4</sup> Ṭabari I 414, und sehr häufig zitiert.

<sup>5</sup> Genau dasselbe berichtet Fabricius *de sacerdotio Christi* p. 53 von Malkisedek. Er verweist auf *Dynast.* I p. 15. Anscheinend meint er die Pococksche Ausgabe der *Historia Dynastiarum*, Oxford 1663. Doch wird dort zwar von Malkisedek gesprochen, allein die obige Angabe findet sich weder dort noch, soweit ich urteilen kann, irgendwo anders in dem Buche.

<sup>6</sup> d'Herbelot *Bibliothèque Orientale* s. v. „Khedher“.

<sup>7</sup> Ṭabari *persische Version* I 373. Vielleicht hängt mit diesen Vorstellungen irgendwie die Angabe zusammen, daß Chadhir „ein Prophet war, den Gott nach Schu'eib (Jethro) sandte“ (Damīri I 236 im Namen von Ṭa'labī, bei dem ich jedoch die Stelle nicht finden kann).

Sämtlichen bisher angeführten Identifikationen entgegen-  
gesetzt ist die Vermutung, die ein muhammedanischer Theologe  
offenherzig als „die seltsamste unter allen“ bezeichnet<sup>1</sup>, daß  
Chadhir überhaupt kein menschliches Wesen, sondern „ein  
Engel war, der sich in der Gestalt der Menschen-  
kinder verkörperte“.<sup>2</sup> In einer angeblich auf ‘Ali  
zurückgehenden Tradition<sup>3</sup> erscheint Chadhir neben Gabriel,  
Michael und Isrāfil geradezu als der vierte Erzengel. Es ist  
kaum notwendig, nach dem Ursprung dieser Anschauung zu  
forschen. Sie ist ein Ausfluß der in dieser Abhandlung mehr-  
fach reproduzierten Vorstellungen, die Chadhir mit übernatür-  
lichen Kräften ausstatten und die ihn noch heute im muham-  
medanischen Volksglauben geradezu als ein göttliches Wesen  
erscheinen lassen.<sup>4</sup> In ähnlicher Weise wird Alexander, wie  
wir unten<sup>5</sup> sehen werden, für einen Engel erklärt. Auch Malkisedek  
wird von vielen Kirchenvätern als ein Engel aufgefaßt.<sup>6</sup> Das-  
selbe ist mit Elias der Fall, der in einer bekannten Talmud-  
stelle<sup>7</sup>, gleich Chadhir, neben Michael, Gabriel und dem Todes-  
engel als der vierte Erzengel figuriert. Einen genetischen  
Zusammenhang anzunehmen, liegt keine zwingende Veran-  
lassung vor.

Wir haben uns bis jetzt auf die von muhammedanischen  
Gelehrten vorgetragenen Anschauungen beschränkt.<sup>8</sup> Die fol-

<sup>1</sup> Dijārbekrī I 107, 6 *واغرب ما قيل انه من الملائكة*.

<sup>2</sup> Ibn Ḥaḡar I 885 unten.

<sup>3</sup> *Ibidem* 903, 15.

<sup>4</sup> Vgl. Curtiss *Ursemitische Religion* S. 111.

<sup>5</sup> S. 279, Anm. 3.

<sup>6</sup> Fabricius *de sacerdotio Christi* p. 59f.

<sup>7</sup> *Bab. Berachoth* 4<sup>b</sup>.

<sup>8</sup> Einige mit der Alexanderlegende zusammenhängende Angaben  
über Chadhir sind bereits oben S. 234ff. behandelt worden. Der Vollstän-  
digkeit halber trage ich noch nach, daß Chadhir infolge seiner Lang-  
lebigkeit ‘Amir resp. Mu‘ammar genannt wird, Ibn Ḥaḡar I 883  
Z. 11 und 16 (an letzterer Stelle mit einer interessanten Genealogie),  
und andere. Auch wird er, vielleicht um seinen von vielen bestrittenen  
prophetischen Charakter zu beweisen, Aḥmad (vgl. Koran 61, 6) ge-  
nannt. Jedoch wird diese Ansicht mit der Behauptung abgewiesen, daß

genden zwei Identifikationen stehen außerhalb des Islams, in dem sie naturgemäß keinen Platz haben.

Längst bekannt ist die Identifikation von Chadhir mit dem heiligen Georg. Der Ursprungsort und Mittelpunkt seines Kultus war Lydda und in derselben Gegend dürfte auch dieser Kultus in seiner Übertragung auf Chadhir bereits in früher Zeit zu den Muhammedanern gedungen sein, bei denen er sich, wenigstens in Palästina, bis auf den heutigen Tag erhalten hat.<sup>1</sup>

Endlich dürfte auch, wie bereits Lidzbarski<sup>2</sup> vermutet hat, der „ewige Jude“ Ahasver mit unserm Propheten identisch sein. Der Grundzug Chadhirs in der populären Vorstellung der Muhammedaner, in genauer Übereinstimmung mit der jüdischen Eliaslegende, ist Beweglichkeit und die dadurch ermöglichte Allgegenwart: „der augenblicklich erscheint, wenn man ihn ruft“.<sup>3</sup> „Weiter gereist als Chadhir“ ist eine arabische Redensart.<sup>4</sup> Ein Mann, der sich fortwährend auf Wanderungen befindet, wird vom Dichter als „chalifat al-Chidhr“, „Nachfolger des Chidhr“ bezeichnet.<sup>5</sup> Das tertium comparationis mit dem ewig wandernden Juden ist ungemein treffend. Zwar erscheint die

---

niemand vor Muhammed diesen Namen geführt habe (Dijärbekrī I 106). Ich weise schließlich auf die sehr ausführliche Chadhirlegende 'Arū'is 124 ff. hin, deren Quelle ich nicht aufweisen kann, obwohl einzelne Züge in derselben sich auch sonst belegen lassen.

<sup>1</sup> Vgl. ausführlich darüber Clermont-Ganneau *Horus et St. George* p. 9 ff., Curtiss *Ursemitische Religion* im Index s. v. Chidr. Ein Verweis auf diese Identifikation findet sich auch in den *Acta Sanctorum* (Bollandisten) unter dem 23. April, Band VIII S. 155<sup>a</sup>. Unser Prophet wird dort als Chetir-Eliaz (Chidhr-Iljās) bezeichnet.

<sup>2</sup> *Zeitschrift für Assyriologie* VII, 116. Lidzbarski scheint jedoch den Namen Ahasver direkt mit dem babylonischen Chasisatra zusammenbringen zu wollen.

<sup>3</sup> Ibn Ḥazm *Heterodoxies of the Shiites* I, 46.

<sup>4</sup> Vgl. Vollers im *Archiv für Religionswissenschaft* XII 237.

<sup>5</sup> *Ibn Faqih* ed. de Goeje S. 51. *Mas'ūdī Kitāb at-tanbīh* ed. de Goeje S. 7.

Legende vom „ewigen Juden“ in schriftlicher Gestalt zum ersten Male im Jahre 1602.<sup>1</sup> Doch ist der Inhalt derselben sicherlich viel älter<sup>2</sup> und im Keime tritt sie uns bereits bei Wab<sup>3</sup> entgegen. Vor allem aber kann der Name Ahasver, der als Bezeichnung für den wandernden Juden geradezu unsinnig wäre, unmöglich aus der Luft gegriffen sein.<sup>4</sup> Wer immer auch der Urheber oder Bearbeiter der Legende sein mochte, die Annahme liegt nahe, daß er von dem ewiglebenden allgegenwärtigen Chadhir gehört hat. Er dürfte den Namen des Propheten in der türkischen Form Chisr oder Chisir übernommen und dieselbe dann mit dem ihm aus der Bibel bekannten Namen Ahasver kombiniert haben.

## Appendix B

### Dū'l-qarnein und Alexander der Große

In den Alexanderlegenden, die im zweiten Teile dieser Abhandlung reproduziert wurden, wird uns der königliche Held, als dessen Helfer und Begleiter Chadhir erscheint, unter seinem Beinamen Dū'l-qarnein „der Zweigehörnte“ vorgeführt. Während er in manchen Versionen unzweideutig als Alexander der Große erscheint, wird er in anderen mit sonstigen Helden der Geschichte oder Sage in Verbindung gebracht. Bei der intimen Beziehung, die zwischen der Chadhirlegende und der Alexandersage besteht, darf es uns nicht wundernehmen, wenn die zahllosen und zum Teil zügellosen Spekulationen über die Identität Dū'l-qarneins sich auch in der Auffassung der Chadhirgestalt widerspiegeln.<sup>5</sup> Es dürfte sich daher ver-

<sup>1</sup> Siehe Joseph Jacobs in *Encyclopedia Britannica* (11. Auflage) XV, 363<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> Vgl. L. Neubaur *Die Sage vom ewigen Juden*, Leipzig 1884, S. 1 ff.

<sup>3</sup> Oben S. 270. Ihre christliche Zuspitzung dürfte die Legende freilich erst später erhalten haben.

<sup>4</sup> Dies gegen Jacobs a. a. O.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 235 ff.

lohn, die in der arabischen Literatur zirkulierenden Vermutungen über die Person des Dū'l-qarnein zusammenzustellen und die eigentümlichen Spekulationen, die ihnen zugrunde liegen, näher ins Auge zu fassen. Auf Gründlichkeit oder gar auf Vollständigkeit kann und will die folgende Zusammenstellung in keiner Weise Anspruch erheben. Beides ist beim jetzigen Stand der Forschung weder zu erreichen noch zu erwarten. Allein sie mag künftigen Untersuchungen auf diesem Gebiete als brauchbare Basis dienen und mit dazu beitragen, die verschlungenen Pfade bloßzulegen, die das Gedächtnis des gewaltigen Mazedoniers in der ungezügelter Spekulation des Orients gewandert ist.

Der Name oder richtiger Beiname Dū'l-qarnein erscheint in der arabischen Literatur zum ersten Male im Koran (Sure 18, 82 ff.), wo jedoch jegliche nähere Bezeichnung vermißt wird, ohne Zweifel, weil Muhammed, oder vielleicht schon sein Gewährsmann, den Namen Alexanders, der auch sonst im Koran stiefmütterlich behandelt wird<sup>1</sup>, nicht mehr kannte.<sup>2</sup> Wie Nöldeke<sup>3</sup> überzeugend nachgewiesen hat, ist die ganze Dū'l-qarneinepisode des Korans aus der um das Jahr 514 verfaßten christlich-syrischen Alexanderlegende geflossen, in der der Mazedonier gleichfalls mit dem Epitheton „der Zweigehörnte“ belegt wird. Dadurch ist die ursprüngliche Identität Dū'l-qarneins mit Alexander dem Großen endgültig und unwiderleglich nachgewiesen.<sup>4</sup> Es ist aber ebenso verständlich und verzeihlich, daß die muhammedanischen Gelehrten, die die literarhistorischen Beziehungen der Koranstelle nicht kannten, jedenfalls nicht anerkannten, über die Identität des mysteriösen, ohne jede nähere Bezeichnung figurierenden Dū'l-qarnein nicht wenig in Verlegenheit waren. Denn wie bei so vielen anderen Legenden waren auch in diesem Falle die Gelehrten

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 63.

<sup>2</sup> Nöldeke *Beiträge zum Alexanderroman* S. 32 Z. 25.

<sup>3</sup> *Ibidem* S. 32.

<sup>4</sup> Vgl. Nöldeke *ibidem* S. 33 l. Z.



der islamischen Frühzeit viel besser unterrichtet als Muhammed. Sie schöpften ohne Zweifel aus denselben Quellen, die ihnen jedoch viel reichlicher und ungetrübter flossen<sup>1</sup>, und sie waren sich der ursprünglichen Identität Dū'l-qarneins mit Alexander dem Großen, zu der der Koran nicht den geringsten Anhaltspunkt bietet, durchaus bewußt. Daß dies der Fall war, geht nicht nur aus der Art und Weise hervor, in der sie fortwährend gegen diese Identifikation polemisieren, sondern ergibt sich auch daraus, daß selbst diejenigen, die, wie wir unten sehen werden, den Dū'l-qarnein des Korans von Alexander dem Großen loslösen, darauf bestehen, daß es einen jüngern Dū'l-qarnein gab, der mit Alexander identisch war.<sup>2</sup>

Allein bei dem eigentümlichen Verlauf, den die Alexanderüberlieferung im Islam genommen hatte, mußten sich sehr bald Bedenken einstellen, die laut und eindringlich gegen die Identität der koranischen Gestalt mit dem mazedonischen Welteroberer sprachen. Denn die syrisch-christliche Legende, aus der die Koranepisode floß, entsprang jener Tendenz, als deren frühester Repräsentant die  $\gamma$ -Rezension des Pseudokallisthenes erscheint und die, in ihrem Bestreben, den heidnischen Welteroberer dem christlichen Geschmacke anzupassen, ihn nacheinander in einen gläubigen Monotheisten<sup>3</sup>, einen Verehrer Jesu, auf dessen Erscheinen er mit Sehnsucht hofft und dem er seinen Thron vermacht<sup>4</sup>, einen orthodoxen Christen<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Noch im neunten Jahrhundert läßt sich die Bekanntschaft mit der syrisch-christlichen Legende im Islam nachweisen, Nöldeke *Beiträge* 33.

<sup>2</sup> Die Allgemeinheit dieser Anschauung läßt darauf schließen, daß die syrisch-christliche Legende oder vielmehr der in ihr enthaltene Erzählungsstoff unter den Muhammedanern weite Verbreitung gefunden hat und den muhammedanischen Gelehrten in viel ungetrübter Form bekannt war, als sie im Koran erscheint.

<sup>3</sup> So im Pseudokallisthenes, vgl. Müllers Einleitung p. XVI.

<sup>4</sup> So in der „Legende“, vgl. Budge *Syriac Version* p. 146.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Firdausī, bei dem auch von Bischöfen, Christus und dem Kreuz öfter die Rede ist. Nöldeke *Beiträge* 51 l. Z.

und schließlich in der verwilderten Phantasie der äthiopischen Mönche in einen weltverneinenden christlichen Asketen verwandelt.<sup>1</sup> Diese in einem Teil des syrischen Schrifttums herrschende Auffassung hat auch auf den Koran abgefärbt, in dem der Zweigehörnte durchaus in der Haltung eines Gottesmannes erscheint und dem frommen Geschmacke so sehr Genüge tut, daß ihn die späteren muhammedanischen Theologen für einen Propheten<sup>2</sup>, ja teilweise für einen Engel<sup>3</sup> erklären.

Während nun diese Phase der in den Islam eindringenden Alexanderlegende unter christlichem Einfluß stand, war der Hauptstrom der Alexanderüberlieferung, der dem Islam durch die arabische Geschichtsschreibung zugeführt wurde, von einer fundamental verschiedenen Tendenz. Denn wie Nöldeke<sup>4</sup> eingehend nachgewiesen hat, folgt die Alexandertradition der arabischen Historiker der  $\alpha$ -Rezension des Pseudokallisthenes, die, von christlichem Einfluß unberührt, das heidnische Gepräge ihres Helden, trotz aller Ausschmückungen und Verstümmelungen, beibehält und als seine hervorragendsten Eigenschaften die nicht gerade übermäßig frommen Qualitäten schrankenlosen Ehrgeizes und Willens zur Macht hervortreten läßt. Kein Wunder daher, daß die muhammedanischen Theologen, denen diese literarhistorischen Übergänge unbekannt waren,

<sup>1</sup> Vgl. den christlichen Roman bei Budge *Ethiopic Texts* p. 437 ff. und oben S. 218, Anm. 1.

<sup>2</sup> Die Frage, ob der Zweigehörnte ein Prophet war, wird eifrig diskutiert und auch der Ḥadīth wird in Mitleidenschaft gezogen, vgl. insbesondere Ta'labī 'Arā'is 204, 10, der sich schließlich dafür entscheidet, daß

er ein Prophet ohne selbständige Mission war: كان نبياً غير مُرسَل.

<sup>3</sup> Diese Ansicht wird allgemein dem Chalifen 'Omār b. al-Chaṭṭāb zugeschrieben, Mas'ūdī *Murūǧ* I, 249, Bīrūnī *Ātār* 40, Damīrī II 18 Z. 3 v. u. und andere. Sibṭ Ibn al-Ġauzī *Mirā'at az-Zamān* fol. 77<sup>b</sup> führt sie auf 'Alī zurück. Dagegen soll nach Ibn Bābūje (*Ikmāl ad-dīn* fol. 174<sup>b</sup>) 'Alī ausdrücklich gezeugnet haben, daß Dū'l-qarnein Prophet oder Engel war (ähnlich Dījārbekrī *Ta'riḥ* I 101).

<sup>4</sup> *Beiträge* 34 ff. Vgl. oben S. 231 ff.

über diesen Gegensatz zwischen dem gottergebenen Helden des Korans einerseits und dem herrschsüchtigen Weltoberer und zugleich mächtigen Vertreter und Verbreiter der gottlosen griechischen Kultur anderseits stutzig werden mußten. Charakteristisch in dieser Beziehung ist die Äußerung des berühmten Theologen und Philosophen Faḥr ad-dīn ar-Rāzī (starb 606/1209), der, nachdem er eine Reihe von Argumenten für die Identität des koranischen Dū'l-qarnein mit Alexander dem Großen angeführt hat, sich in seinem Korankommentar<sup>1</sup> folgendermaßen ausläßt: „Es folgt also mit Notwendigkeit, daß unter Dū'l-qarnein (Sure 18, 82 ff.) gerade er (Alexander) zu verstehen ist. Jedoch steht dieser Annahme ein schweres Bedenken im Wege. Ich meine die Tatsache, daß er ein Schüler des Philosophen Aristoteles und ein Anhänger seines Systems war. Denn der Umstand, daß ihn Gott (im Koran) preist, würde notwendigerweise den Schluß nach sich ziehen, daß das System des Aristoteles wahr und korrekt ist. Dieses aber ist unannehmbar.“<sup>2</sup>

Abgesehen von diesem speziellen Einwand, schien die Rolle, die Dū'l-qarnein im Koran zugewiesen wird, eher eine biblische Persönlichkeit anzudeuten und dieser Eindruck wurde um ein Bedeutendes durch die Verbindung verstärkt, die in der muhammedanischen Legende zwischen Dū'l-qarnein und unserm Propheten Chadhir hergestellt worden war, einer Gestalt, deren Identität und Lebenszeit nicht minder schwankend waren, aber doch, mit geringen Ausnahmen, in biblische Zeiten verwiesen wurden.

<sup>1</sup> *Mafātīḥ al-jeib* V 752, 13.

<sup>2</sup> Aus derselben Anschauung heraus erklärt Šahrastānī (ed. Cureton II 328), daß „al-Iskender, der Philosoph und der Römer, mit dem König Dū'l-qarnein, nicht aber mit dem im Koran erwähnten Dū'l-qarnein identisch ist. Er ist vielmehr der Sohn des Philipp (فيلقوس)“ usw. Es ist interessant, daß Dijārbekrī (*Ta'riḥ* I 101 l. Z.), der Šahrastānī zitiert, das oben angeführte Argument Rāzīs wörtlich mitten in das Zitat einschleibt.

Um all diesen Tatsachen gerecht zu werden, verfielen manche muhammedanische Gelehrte auf den seltsamen Gedanken, Alexander-Dū'l-qarnein eine übernatürliche Lebensdauer zuzuschreiben, die unbeschränkte Verwandlungsmöglichkeiten bot und die demgemäß auf 500<sup>1</sup>, auf 1000<sup>2</sup>, ja sogar auf 1600<sup>3</sup> Jahre angesetzt wurde.<sup>4</sup> Die Mehrheit der Theologen half sich jedoch mit der geistreichen und unter den angegebenen Voraussetzungen durchaus naheliegenden Hypothese, daß es zwei Dū'l-qarneins gab, von denen der jüngere mit Alexander identisch, der ältere dagegen durch den koranischen Helden repräsentiert sei.<sup>5</sup> Durch diese Annahme wurde einerseits der fromme, ja der prophetische Charakter der Korangestalt, für die nunmehr eine unbeschränkte Zahl von Identifikationen freistand, gerechtfertigt und andererseits die von jeher feststehende Identität des Zweigehörnten mit Alexander dem Großen aufs willkommenste bestätigt.

Ich komme auf die letztere Gleichung weiter unten zurück und behandle zunächst die verschiedenen Identifikationen, die für den älteren Dū'l-qarnein vorgeschlagen worden sind. Ich führe an erster Stelle Jāqūt (starb 626/1229) an, der die genannte Hypothese in etwas modifizierter Gestalt bietet und mit seiner seltsamen Identifikation ganz isoliert dasteht.

---

<sup>1</sup> Ibn Bābūje *Ikmāl ad-dīn* fol. 179<sup>b</sup> وكان عِدَّة ما سار في البلاد من يوم بَعَثَهُ اللهُ عز وجل الى يوم قُبُض خُسمائة عام. Genauer gesprochen, fangen also die 500 Jahre mit dem Zeitpunkt seiner Berufung an.

<sup>2</sup> Vgl. Nöldeke *Beiträge* S. 8 Anm. 2.

<sup>3</sup> *Dijārbekrī* I 101 Z. 8 v. u.

<sup>4</sup> Über Dū'l-qarnein als mu'ammar („Langlebiger“) vgl. auch Goldziher *Kitāb al-mu'ammarīn* p. LXVI.

<sup>5</sup> Maqrīzī *Ḥiṭaṭ* I 153 widmet ein besonderes Kapitel der „Erwähnung des Unterschiedes zwischen Alexander und Dū'l-qarnein und (der Darlegung), daß sie zwei verschiedene Personen waren“. Vgl. auch die Entschiedenheit, mit der sich Damīrī II 19 unten äußert. *Dijārbekrī* I 100f. behandelt den älteren und den jüngeren Dū'l-qarnein separat.

Ich gebe den betreffenden Passus aus seinem geographischen Wörterbuch<sup>1</sup>, der die unglaubliche Verwirrung, die selbst im Kopfe eines so wohlunterrichteten und weitgereisten Mannes über die Gestalt des Mazedoniens herrschte, in grelle Beleuchtung rückt, in wörtlicher Übersetzung wieder. „Andere erwähnen, daß der Erbauer von Alexandrien der erste Alexander, der Römer<sup>2</sup>, mit dem Beinamen „der Zweigehörnte“ war. Sein (eigentlicher) Name war Asak der Sohn des Selūkus<sup>3</sup> und er ist keineswegs mit Alexander dem Sohne des Philipp identisch. Der erste Alexander war derjenige, der die Erde umkreiste und die Finsternisse erreichte Auch war er der Genosse Moses' und al-Chadhirs.<sup>4</sup> Ferner ist er derjenige, der den Wall (gegen Gog und Magog) baute<sup>5</sup> und der, als er an einen Ort gelangte, der undurchdringlich war, ein Roß samt einem Reiter aus Erz aushauen ließ, dessen linke Hand die Zügel des Rosses festhielt, während die rechte, auf der (die Worte) „Hinter mir gibt es kein Weiterkommen“ geschrieben waren, ausgestreckt war.<sup>5</sup> Man behauptet, daß zwischen ihm und dem spätern Alexander, der der Genosse des Dārā (Darius) und der Eroberer Persiens, zugleich auch der Schüler des Philosophen Aristoteles war und 32 Jahre gelebt haben soll, ein langer Zeitraum liegt und daß der erste (Alexander) ein Gläubiger war, wie Allah von ihm in seinem Buche berichtet, auch daß er von ungewöhnlich langer Lebensdauer war<sup>6</sup> und die (gesamte) Erde beherrschte. Der spätere (Alexander) dagegen habe sich

<sup>1</sup> Im Artikel über Alexandrien I 257 Z. 10 ff.

<sup>2</sup> Vgl. über diese Bezeichnung weiter unten S. 292 ff.

<sup>3</sup> Letzteres ist natürlich Seleucus. *اسك*, wohl *آسك* zu sprechen, ist ohne Zweifel *ارسك* Arsak, *Ἀρσάκης*, der Begründer der Arsaciden-dynastie. Derselbe Name erscheint bei Tabarī in der Form *اشك*, Nöldeke *Beiträge* S. 46 Anm. 1. Das Arsacidenreich wird nach arabischer Weise nicht unpassend als der Sohn des Seleucidenreiches aufgefaßt.

<sup>4</sup> Die Verbindung dieser beiden wird vom Ḥadith gefordert, oben S. 243 f.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 223, Anm. 4. Nöldeke *Beiträge* 49. <sup>6</sup> Oben S. 281.



an die Meinungen der Philosophen gehalten, habe, im Einklang mit der Lehre seines Meisters Aristoteles, an die Ewigkeit der Welt geglaubt<sup>1</sup>, auch habe er Dārā getötet, doch habe sich seine Herrschaft auf Rom und Persien beschränkt“.

Jāqūt nimmt also, zum Unterschied von allen andern Gelehrten, nicht zwei Dū'l-qarneins, sondern zwei Alexander an<sup>2</sup>, indem er den ältern Alexander mit dem Zweigehörnten des Korans und zugleich merkwürdigerweise mit dem Erbauer von Alexandrien und dem Begründer der Arsacidendynastie identifiziert. Daß die wirklichen und sagenhaften Leistungen des Mazedoniers auf seinen märchenhaften Vorgänger übertragen werden, werden wir auch bei anderen Schriftstellern zu beobachten Gelegenheit haben.

Nach einer Hypothese, die Ṭabarī aus einer frühpersischen Quelle anführt<sup>3</sup> und die aus seinem Geschichtswerk mit und ohne Namensnennung unendlich häufig abgeschrieben worden ist, war der ältere Dū'l-qarnein ein Zeitgenosse Abrahams und fungierte für ihn als Richter in Beerseba. Dies kann sich nur auf Abimelech beziehen, doch bleibt der Name merkwürdigerweise weg. Dagegen stellt Ṭabarī, in einer Anwendung von persischem Nationalstolz, mit unverhohlener Befriedigung fest, daß er mit dem uralten persischen König Feridun identisch sei, eine Identifikation, die, wie er anderswo<sup>4</sup> ausdrücklich hervorhebt, auf einen persischen Genealogen zurückgeht. Dieser Dū'l-qarnein soll es auch gewesen sein, der auf seinem Zuge nach dem Lebensquell Chadhir an der Spitze der Vorhut vorausschickte.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. oben S. 280.

<sup>2</sup> Maqrīzī spricht von „Alexander dem Größten“ (*Al-Iskender al-a'zam*) als einem Vorfahr unseres Alexander, unten S. 292, Anm. 1.

<sup>3</sup> I 414, 7. Vgl. oben S. 233 und S. 234, Anm. 4.

<sup>4</sup> Vgl. oben S. 234, Anm. 4.

<sup>5</sup> Chadhir, der anstatt Dū'l-qarneins aus dem Lebensquell trank, wurde zu dessen Lebzeiten unsterblich und lebte bis auf Moses. Nach dem *Kitāb at-tiğān* (oben S. 200) wurde Chadhir zu Lebzeiten Dū'l-qar-

Derselben national-persischen Tendenz dürfte die Identifikation Dū'l-qarneins mit Marzubān b. Mardweih ihre Entstehung verdanken. Diese Identifikation wird von Damīrī<sup>1</sup> aus Ibn Ishāqs Biographie Muhammeds<sup>2</sup> zitiert. Doch konnte ich über diesen unzweideutig persischen Helden nichts weiteres feststellen.<sup>3</sup>

Viel eifriger als die Perser gingen die Jemenier zu Werke, deren Nationalstolz ebenso groß wie ihre Wahrheitsliebe gering war. Denn als ein Ausfluß des süd-arabischen Patriotismus sind ohne Zweifel die zahlreichen Versuche aufzufassen, den im Koran rühmlich erwähnten Dū'l-qarnein für die süd-arabische Nationalität mit Beschlag zu belegen.<sup>4</sup> Diese Hypothese, die den Mazedonier in einen Jemenier verwandelt, wird Wabb b. Munabbih zugeschrieben, und zwar soll sich dieselbe auf das einmütige Urteil der drei Kapazitäten der islamischen Frühzeit, Ibn 'Abbās, 'Abdallah b. Salām und

---

neins unsichtbar und offenbarte sich erst dem Moses. Merkwürdigerweise gibt sich die persische Version Tabarīs (Zotenbergs Übersetzung I 374) mit dieser Auskunft nicht zufrieden. Vielmehr leugnet sie, daß der Dū'l-qarnein Chadhirs und der des Korans identisch seien. Im Gegensatz zur allgemein rezipierten Ansicht, erklärt sie den Dū'l-qarnein des Korans für Alexander, der nach Moses gelebt habe, und identifiziert den Dū'l-qarnein Chadhirs mit dem älteren Dū'l-qarnein, der ein Zeitgenosse Abrahams war.

<sup>1</sup> II 19 unten. <sup>2</sup> *كذا وقع في السيرة له*.

<sup>3</sup> Bei Dijārbekrī I 101 Z. 13 v. u. (ohne Quellenangabe) wird der Name in der Form *مرزبان بن مرزبة اليوناني* überliefert und sein Träger als ein Nachkomme des Jūnān bezeichnet. Sehr wahrscheinlich ist *مردويه* resp. *مرزبة* mit dem sicherlich verstümmelten Namen *مرزبة* identisch, der bei 'Omāra (unten S. 309, 17) als mütterlicher Großvater Alexanders figurirt, dessen Genealogie gleichfalls auf Jūnān zurückgeführt wird. Daß der Name trotzdem ursprünglich persisch ist, ist selbstverständlich.

<sup>4</sup> In kurioser Weise wird der Drache Dahāk der persischen Mythologie, den persischer Haß in den Araber Dahhāk verwandelt hat, von den Jemeniern für sich in Anspruch genommen, Tabarī I 202. Freilich sind auch die anderen Araber nicht wenig auf ihn stolz, *ibidem* 201.

Ka'ḅ al-aḥbār, gründen.<sup>1</sup> Inwiefern der letztere Anspruch auf Wahrheit beruht, wird sich schwer feststellen lassen. Jedenfalls ist einem so patriotischen und phantasiereichen Jemenier wie Wahb eine derartige Leistung schon zuzutrauen. Mit welchem Hochdruck jedoch die „himjarische Fabrik“, um einen Ausdruck Goldziher's zu gebrauchen<sup>2</sup>, gearbeitet hat, läßt sich aus der Mannigfaltigkeit der Personen ersehen, mit denen die süd-arabische Renommistik unsern Helden in Verbindung bringt.

Nach Wahb soll der ältere Dū'l-qarnein mit dem Him-jarentobba' aṣ-Ṣa'ḅ identisch sein, auf den, wie die von Ibn Hišhām reproduzierte Version lehrt<sup>3</sup>, nicht nur die Koran-episode, sondern auch der Inhalt des Alexanderromans übertragen wurde. Wie in den anderen Identifikationen, wird er auch hier für einen Zeitgenossen Abrahams erklärt und mit Chadhir und dem Lebensquell in enge Berührung gebracht. Die Unsicherheit der süd-arabischen Überlieferung zeigt sich jedoch in der Meinungsverschiedenheit, die über die Identität selbst dieses Ṣa'ḅ herrscht und in der Fülle der verschiedenartigen Genealogien, die diesem zweifelhaften Nationalhelden zugeschoben werden.<sup>4</sup>

Andere lehnen die Identifikation mit Ṣa'ḅ gänzlich ab und setzen an seine Stelle Tobba' al-Aqran „den gehörnten Tobba“, der gleichfalls sowohl mit dem Lebensquell und dem Lande der Finsternis als auch mit Chadhir in Verbindung gebracht wird.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Oben S. 193.      <sup>2</sup> Vgl. Goldziher *Kitāb al-Mu'ammārīn* p. XV.

<sup>3</sup> Oben S. 194 ff.

<sup>4</sup> Vgl. Kremer *Über die süd-arabische Sage* 70 und 116. Zu den dort zitierten Genealogien sind noch hinzuzufügen Ṣa'ḅ b. 'Abdallah, vgl. Lidzbarski in *Zeitschrift für Assyriologie* VIII 275 Anm. 3, Ṣa'ḅ b. al-Hammāl, Bīrūnī *Ā'ār* 40, 16 im Namen von Ibn Doreid, und Ṣa'ḅ b. القليس unten S. 319, 22. Vgl. auch oben S. 203, Anm. 1.

<sup>5</sup> Kremer *ib.* 70, vgl. Nöldeke *Beiträge* S. 46 Anm. 8. Bei Dīnawarī (Nöldeke *ib.* S. 39 oben) wird Alexander von Tobba' al-Aqran bei seinem Besuch in Jemen feierlich empfangen und als Oberherr anerkannt.

Wieder andere erklären Dū'l-qarnein für Abū Karib Šammar Jur'iš b. Ifriķis al-Ḥimjarī<sup>1</sup>, für Ḥumeisa b. 'Amr<sup>2</sup> oder für Jāsir b. 'Amr b. al-'Abd b. Abraha ar-Rā'iš.<sup>3</sup>

Die Bemühungen der jemenischen Fabulisten sind nicht ohne Belohnung geblieben. Die Vorstellung, daß der Dū'l-qarnein des Korans ein Südaraber war, fand weite Verbreitung und Anerkennung. Noch im vierten Jahrhundert der Hiġra entblödete man sich nicht, das Grab Dū'l-qarneins im nördlichen Jemen zu zeigen<sup>4</sup>, und selbst ein so kritischer und vorurteilsfreier Mann wie Bīrūnī (st. 440/1048) oder ein so wohlunterrichteter Gelehrter wie Maqrīzī (st. 845/1442) hielten sich, auf Grund der südarabischen Namensform von Dū'l-qarnein und der fabelhaften Vergangenheit der Jemenier, für verpflichtet, dieser Hypothese den Vorzug zu geben.<sup>5</sup>

Wir haben oben gesehen, daß, trotz der Loslösung von Alexander, das Bild des mythischen Dū'l-qarnein in den Rahmen des Alexanderromans eingestellt wird. Dieser Erinnerung an den griechischen Ursprung des Helden und dem Bestreben, ihn für das Arabertum zu retten, dürfte der Versuch entsprungen sein, Dū'l-qarnein beziehungsweise Alexander für einen Mischling aus der griechischen und arabischen Rasse zu erklären. Nach einer Vermutung, die Mas'ūdī etwas zögernd registriert<sup>6</sup>, soll einer der südarabischen Tobba's eine „römische“ Stadt erobern und in derselben eine Anzahl von Jemeniern angesiedelt haben. Dū'l-qarnein, der allerdings in diesem Falle ausdrücklich mit Alexander identi-

<sup>1</sup> Bīrūnī 40, 16, zitiert bei Rāzī *Mafātīḥ al-ġeib* V 751, 20 und Dijārbekrī I 101 mit Varianten.

<sup>2</sup> Lidzbarski *Zeitschr. f. Ass.* VIII 275 Anm. 3.

<sup>3</sup> Kremer *ib.* 70; 116.

<sup>4</sup> Nöldeke *Beiträge* S. 47 Anm. 2. Vgl. Goldziher *Muhammedanische Studien* II 355.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 192, Anm. 4.

<sup>6</sup> *Murūġ* II 249, mit dem Bekenntnis „Allah aber weiß es am besten“.

fiziert wird, soll nun ein Nachkomme dieser „romanisierten“ Araber sein.

Doch schien kein Teil des Arabertums für diese Mischrolle so sehr geeignet als die Araber aus dem Stamme Ġassān, die gleichzeitig unter der Herrschaft nationalarabischer Fürsten und in inniger Beziehung zum römischen Reiche standen. Wir wundern uns daher nicht, wenn wir im Namen von Muqātil<sup>1</sup> berichten hören, daß Dū'l-qarneins Vater, der ein Ĥimjare war, sich mit einer feierlichen Gesandtschaft zu den „Römern“ begab und eine Frau aus den Ġassān heimführte, welche die Mutter unseres Helden wurde.<sup>2</sup>

In ähnlicher Weise schienen die Araber von Ĥīra, die unter der Herrschaft der Lachmiden eine staatliche Sonderexistenz führten und zugleich in engem Anschluß an das Perserreich lebten, ein gewisses Recht auf die Person unseres Helden zu besitzen. Daher wird der ältere Dū'l-qarnein, der ja vielfach für einen Perser erklärt wird, mit dem berühmten Herrscher der Lachmidendynastie al-Mundīr, Sohn des Imru'ul-Qeis und der Mā'as-samā identifiziert.<sup>3</sup>

Wir haben oben gesehen, welcher Anteil in diesen Spekulationen dem südarabischen Sonderpatriotismus zukommt, der nicht nur den Alexanderroman zugunsten eines südarabischen Helden usurpiert, sondern sich auch in der eigentlichen Alexanderüberlieferung bemerkbar macht, indem er den Macedonier einen Abstecher nach Jemen machen läßt.<sup>4</sup> Es wäre zu

<sup>1</sup> Starb 150<sup>h</sup>.

<sup>2</sup> Sibṭ Ibn al-Ġauzī unten S. 320, 13.

<sup>3</sup> Ṭabarī bei Nöldeke *Geschichte der Araber und Perser zur Zeit der Sasaniden* S. 169. Bīrūnī *Ātār* 40, 11. Vgl. Goldziher *Kitāb al-mu'ammariṇ* S. 28 Anm. 13. Nach der persischen Version Ṭabarīs (übersetzt von Zotenberg II 162) soll sich Mundīr selber den Namen „Dū'l-qarnein“ beigelegt haben, eine offenbar rationalistische Verschlimmbesserung. Durch die obigen Ausführungen ist das Motiv dieser Identifikation, über welches Nöldeke *ibidem* Anm. 3 im Zweifel ist, klargestellt.

<sup>4</sup> Dināwarī (starb 895/6) bei Nöldeke *Beiträge* S. 39 oben. Alexanders Besuch in Jemen erwähnt auch kurz 'Omāra fol. 72<sup>b</sup> und Šūrī oben



erwägen, ob nicht diese Einflüsse auch in den großen Rassenkampf zwischen Süd und Nord hineinspielen, der so tief in die Geschicke des Chalifats eingriff und selbst auf den Ḥadith nicht ohne Einwirkung geblieben ist.<sup>1</sup> Als eine Polemik gegen die Prahlerei der Südaraber, die nicht wenig auf die Zugehörigkeit des hochberühmten Dū'l-qarnein zu ihrem Stamme pochen mochten<sup>2</sup>, sehe ich die von den arabischen Historikern überlieferte Nachricht an, daß Dū'l-qarnein, während er als frommer Pilger in Mekka weilte, die südarabischen Chuzā'a aus dem heiligen Gebiet vertrieb und nicht nur dasselbe dem Stammvater der Qoreischiten Nadr b. Kināna übergab, sondern auch den Eponymos der Nordaraber Ma'add b. 'Adnān durch Geschenke auszeichnete.<sup>3</sup> Doch wäre es nicht zu verwundern, wenn ein nordarabischer Fanatiker geradezu den Mut gefunden hätte, Dū'l-qarnein für einen waschechten Nordaraber zu erklären. Ein derartiger Versuch liegt vielleicht in der Notiz des Sibt Ibn al-Gauzī vor, die Dū'l-qarnein mit 'Abdallah b. aḏ-Ḍaḥḥāk b. Ma'add identifiziert.<sup>4</sup> Ma'add ist, wie wir soeben gesehen haben, der Eponymos der Nordaraber. Ḍaḥḥāk wird in den Geschlechtsregistern<sup>5</sup> als Bruder des Ma'add aufgeführt. 'Abdallah (Gottesknecht) mag ein konventioneller Name sein, der für den frommen Helden des Korans vorzüglich paßt.<sup>6</sup>

S. 185. Als jemenische Erfindung sieht auch Nöldeke *ibidem* Anm. 1 diese Nachricht an.

<sup>1</sup> Vgl. Goldziher *Muhammedanische Studien* I 78 ff.

<sup>2</sup> Von einem solchen *Fachr* seitens der jemenitischen Dichter sprechen ausdrücklich Mas'ūdī II 249 und Bīrūnī 40 unten. Vgl. auch Kremer *Über die südarabische Sage* 71 ff.

<sup>3</sup> Dināwārī bei Nöldeke *Beiträge* 39. Es ist bemerkenswert, daß Dināwārī zugleich vom Abstecher nach Jemen berichtet. Dināwārī referiert natürlich und als Perser steht er dem Gegensatz zwischen Nord- und Südarabertum gleichgültig gegenüber.

<sup>4</sup> Unten S. 319, 18 (im Namen 'Alis!).

<sup>5</sup> Wüstenfeld *Genealogische Tabellen* A 2.

<sup>6</sup> Ebenso wird Chadhir, wohl aus einem ähnlichen Grunde, 'Abdallah genannt, oben S. 145, Anm. 3. In denselben Vorstellungskreis gehört vielleicht die Überlieferung, daß Eva ursprünglich ihre Kinder

Ich reihe mehrere Identifikationen an, die die Erinnerung an den griechischen Ursprung Alexanders widerzuspiegeln scheinen. So wird als der eigentliche Name Dū'l-garneins 'Abbās b. Qaisar angegeben und sein Vater als der erste Qaisar bezeichnet.<sup>1</sup> Qaisar wird im Arabischen allgemein als Bezeichnung der byzantinischen Kaiser gebraucht. Was 'Abbās bedeutet, läßt sich schwer feststellen. Doch ließe sich recht wohl denken, daß irgend ein byzantinischer Kaisername sich dahinter verbirgt.

Nach einer von Damīrī zitierten Notiz soll Dū'l-garnein هرمدیس oder هرمس heißen haben.<sup>2</sup> Beiden Namen werden wir später in der Genealogie Alexanders begegnen.<sup>3</sup> Der erstere ist natürlich Hermes; der letztere ist höchstwahrscheinlich Herodes. Vielleicht hängt mit dieser Identifikation die sonst vollkommen isoliert dastehende Nachricht zusammen, daß Alexander zu den „Kindern Israels“ gehörte<sup>4</sup> und daß er dem Zeitalter Jesu nahe war.<sup>5</sup>

Lediglich erwähnen, aber nicht erklären kann ich die von Birūnī<sup>6</sup> zitierte Identifikation Dū'l-garneins mit „einem Manne,

---

lediglich 'Abdallah und 'Ubeidallah nannte und erst vom Satan überredet wurde, ihnen andere Namen zu geben (Ṭabarī I 149).

<sup>1</sup> Sibṭ Ibn al-Gauzī unten S. 319, 20, im Namen Muhammed al-Bāqirs (vgl. oben S. 131, Anm. 1). 'Abbās als Name Dū'l-garneins wird (ohne Vatersnamen) auch 'Arā'īs 204 Z. 15 erwähnt. „Kaiser“ wird Alexander auch von 'Omāra (unten S. 308, 19) titulierte. قصير (ib. 309, 15) als Name des Großvaters Alexanders steht vielleicht für قيصر. Als Kaiser von Rom figuriert Alexander auch bei Firdausī (Nöldeke *Beiträge* S. 1 unten).

<sup>2</sup> *Hajāt* II 19 unten. In beiden Fällen wird Dū'l-garnein als Abkömmling des Jūnān bezeichnet. Die Namen werden also als griechisch empfunden.

<sup>3</sup> S. 294f. Sie werden als zwei getrennte Glieder der Genealogie zitiert. Es geht daher nicht an, wozu man sonst geneigt wäre, den einen Namen als eine bloße Verschreibung des andern anzusehen.

<sup>4</sup> 'Omāra (unten S. 308, 10).

<sup>5</sup> Unten S. 299. <sup>6</sup> *Ā'īn* 40, 9.

namens **اطرکس** (*ʾtrks*), der gegen *Ṣāmīras*<sup>1</sup>, einen babylonischen König, revoltierte und ihn bekämpfte.“

Allen diesen Schwierigkeiten geht die Erklärung aus dem Wege, daß *Dūʾl-qarnein* überhaupt kein menschliches Wesen, sondern ein Engel war. Als ihr Urheber wird kein Geringerer als der Chalife *ʿOmar* bezeichnet.<sup>2</sup>

Von den zahlreichen Hypothesen, die von europäischen Gelehrten zur Erklärung unserer Sagengestalt aufgestellt wurden, hebe ich nur zwei hervor, die von *Redslob*<sup>3</sup>, der *Dūʾl-qarnein* für *Cyrus*, und die von *Beer*<sup>4</sup>, der ihn für den ephraimitischen *Messias* erklärt.

Um nun auf *Alexander den Großen* zurückzukommen, so wird derselbe, wie wir bereits sahen, von manchen für den *Dūʾl-qarnein* des Korans und für den einzigen Träger dieses Epithetons erklärt; von den meisten jedoch wird er vom Koranhelden unterschieden und als ein jüngerer Namensvetter desselben betrachtet. Nachdem jedoch alles, was den Ruhm des mazedonischen Heros ausmacht, diesem geraubt und auf seinen mythischen Vorgänger übertragen worden war, blieb die neue Identifikation inhaltsleer und bot eigentlich nichts als den Namen *Alexander*. An diesem hält die gesamte Überlieferung fest. Aber bei seinem Vater hapert es bereits. Nach *Wahb b. Munabbih* soll zwar der jüngere *Dūʾl-qarnein* *Alexander* geheißsen haben<sup>5</sup>, aber von seinem Vater ist nicht mehr die Rede; er wird vielmehr als der einzige Sohn einer römischen bzw.

<sup>1</sup> **نیران** oder **سامیرس**. Dieser mag mit dem König **نیران** (*ʿOmāra* fol. 73<sup>a</sup>ff.) identisch sein, mit dem *Alexander* in *Babylon* feindlich zusammenstößt. In der Schrift sehen sich **نیران** und **صا[میرس]** sehr ähnlich. In dem Namen selbst mag etwa *Semiramis* stecken.

<sup>2</sup> Oben S. 279, Anm. 3. Vgl. auch Appendix A, S. 274.

<sup>3</sup> ZDMG. 9 (1855) S. 214 ff. <sup>4</sup> *Ibidem* S. 785 ff.

<sup>5</sup> Daß er *al-Iskender* hieß, wird ausdrücklich auf *Wahbs* Autorität hin behauptet, *Sibt Ibn al-Ġauzī* unten S. 319, 19, *ʿArāʾis* 204, 15. *Ibn Bābūje* (s. die folgende Anmerkung), der dieselbe Tradition reproduziert, nennt ihn *Iskenderūs*.

alexandrinischen Greisin geschildert, dem seine Weltherrscherrolle von Gott geoffenbart wird.<sup>1</sup> Die Vaterschaft des ägyptischen Nectanebus, die in dem in Ägypten entstandenen Pseudokallisthenes als Tatsache berichtet wird, ist der muhammedanischen Überlieferung fast gänzlich unbekannt. Dagegen wurde die vom persischen Nationalstolze diktierte Anschauung, die Alexander zu einem Sohne des Perserkönigs Dārā (Darius) macht, von den arabischen Geschichtsschreibern, die meistens persischer Abkunft waren, aufgegriffen und weiter kolportiert. Man kann die Legenden, die sich an diese Identifikation knüpfen, in den Alexanderdarstellungen nachlesen, die Nöldeke in seinen Beiträgen<sup>2</sup> reproduziert.

Aber auch diejenigen, die die Vaterschaft Philipps gelten lassen, sind sich über dessen Person, ja sogar über die richtige Form seines Namens im unklaren. Daß der Name Philipp in der vieldeutigen arabischen Schrift in seltsamen Formen erscheint<sup>3</sup>, ist ohne Zweifel auf Rechnung der Abschreiber zu setzen. Allein wir erfahren aus einer Bemerkung Mas'ūdīs, der noch die griechische Etymologie des Namens kennt, daß bereits zu seiner Zeit die Form des Namens nicht mehr feststand.<sup>4</sup> Was aber die ferneren Glieder der Alexanderschen

<sup>1</sup> Diese Tradition wird im Namen von Wahb in verschiedenen Formen zitiert. 'Arā'is 204, 15 und 'Omāra fol. 4<sup>b</sup> sagen allgemein, daß die Greisin zu den Rūm gehörte. Dijārbekrī I 101, 19 und Damīrī II 20, 5 (der ihn zugleich Sohn des Philipp nennt) erwähnen ausdrücklich Alexandrien. Ebenso Ibn Bābūje *Ikmāl ad-dīn* fol. 174<sup>b</sup> unten im Namen von 'Abdallah b. Suleimān, der die Legende in einer der Gotteschriften gelesen zu haben vorgibt (oben S. 126, Anm. 4). Nach einer von 'Omāra (unten S. 309, 6) zitierten Tradition soll Muhammed erklärt haben, daß Alexander ein Römer und von den Leuten von Larīna war. Daß Alexander von niederer Geburt war, sagt ausdrücklich Dijārbekrī

ib.: لم يكن من الأعيان.

<sup>2</sup> S. 34 ff.

<sup>3</sup> Vgl. unten S. 294.

<sup>4</sup> Er erklärt غلبس (etwa Philibbos = Philippos) als „Pferdeliehaber“ (φίλ-ιππος), fügt aber hinzu, daß der Name auch in der Form يابس (sic, wohl verderbt) und فيلقوس (letzteres sehr häufig) erscheint.

Genealogie anlangt, so wird man von vornherein von den arabischen Gelehrten keine geschichtliche Treue erwarten. In der Tat scheint der grundgelehrte Maqrizī der einzige zu sein, der eine Spur der griechischen Alexandertradition aufbewahrt hat.<sup>1</sup> Er bezeichnet Alexander als Mazedonier, nennt seinen Großvater Amyntas und kennt seine von den griechischen Schriftstellern häufig behauptete Herkunft von Hercules<sup>2</sup> Abgesehen jedoch von Maqrizī<sup>3</sup>, sind die arabischen Genealogien Alexanders nichts als der Ausfluß gelehrter Spekulationen, die natürlich ohne den geringsten geschichtlichen Wert sind und nur als Ausdruck der im Islam geläufigen historischen und ethnologischen Anschauungen Beachtung verdienen.

Diese Spekulationen und die sie verkörpernden Genealogien drehen sich hauptsächlich um die Auffassung des „römischen“ Ursprungs von Alexander, denn als „Römer“ oder als Vertreter der dem Sassanidenreiche feindlichen römischen Macht erscheint Alexander bereits in der Pehleviliteratur und in der aus derselben schöpfenden arabischen Geschichtsschreibung.<sup>4</sup> Bei der Vieldeutigkeit, die den Namen *Rūm* und *Rūmī* im Orient kennzeichnete und teilweise noch heute kennzeichnet, ließ die Bezeichnung Alexanders als Römer die Möglichkeit offen, daß er entweder ein Grieche (ein Ionier) — ein „römischer Ionier“, wie Maqrizī<sup>5</sup> sagt — oder ein eigentlicher Römer, oder aber ein Oströmer bzw. Byzantiner war. Im ersten Falle wurde Alexanders Genealogie auf Jūnān (Ion), den Stammvater

الاسكندر بن فليش بن آمنه (ويقال *Hitaṭ* I 150 آمناس) بن هركلش (ويقال هرقل) الجبار الذي هو ابن وأما الاسكندر فانه يوناني S. 153, 24 sagt er ويعرف بالاسكندر الجردوني ويقال المقدوني.

<sup>2</sup> Vgl. Nöldeke *Beiträge* S. 6 Anm. 2.

<sup>3</sup> Er dürfte seine Angaben einem Christen verdanken, der Griechisch verstand.

<sup>4</sup> Nöldeke *Beiträge* 34.

<sup>5</sup> *Hitaṭ* oben S. 192, Anm. 4.



der Griechen, der nach biblischem Vorgang<sup>1</sup> als Sohn des Jafet und Enkel des Sem betrachtet wird, zurückgeführt und Alexander demgemäß als einer der „älteren Römer“<sup>2</sup> oder als Nachkomme Jūnāns<sup>3</sup> bzw. Jafets<sup>4</sup> bzw. Sems<sup>5</sup> bezeichnet. Im zweiten Falle wurde Alexanders Herkunft von Rūm, der nach jüdischer Auffassung als ein Sohn bzw. Nachkomme Esaus gilt<sup>6</sup>, abgeleitet und sein Stammbaum auf Esau zurückgeführt. Wenn unsere Deutung eines Einzelnamens richtig ist<sup>7</sup>, dürfte auch Byzanz vertreten sein.

Was nun die einzelnen Glieder der Genealogien betrifft, so sind die meisten Namen, wie die Fülle und Seltsamkeit der Varianten auf den ersten Blick zeigt, zweifellos arg verstümmelt. Manche jedoch lassen sich noch in ihrer ursprünglichen Bedeutung wiedererkennen, und da die Namen ein interessantes Streiflicht auf die Herstellungsmethoden dieser Genealogien werfen und in ihrer teilweisen Rätselhaftigkeit einen eigentümlichen Reiz ausüben, setze ich sie mit ihren zahlreichen Lesarten hierher. Die letzteren entnehme ich den folgenden Quellen: Ṭabarīs Text I 700 (= T) und den in den Fußnoten angegebenen Varianten (= T<sup>v</sup>), Mas'ūdīs *Murūǧ* II 248 (= M), Bīrūnīs Text *Ātār* 40 (= B) und Varianten (= B<sup>v</sup>), Ṭa'labīs *'Arā'is* in der Druckausgabe Kairo 1314<sup>h</sup> p. 203, 2 ff. (= A) und den oben (S. 163, Anm. 3) erwähnten drei Handschriften (= A<sup>a</sup>, A<sup>b</sup>, A<sup>c</sup>), schließlich Surūrī (= S, siehe oben S. 166, Anm. 9), dessen Text in beiden Handschriften genau dieselben Namensformen bietet.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> *Genesis* 10, 2.      <sup>2</sup> Unten S. 308, 14.

<sup>3</sup> *Damīrī* II 19 Z. 6 v. u. und sonst sehr häufig.

<sup>4</sup> *Sibt Ibn al-Ǧauzī* unten S. 320, 2.

<sup>5</sup> Vgl. oben S. 134.

<sup>6</sup> Vgl. Grünbaum *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde* S. 255 Anm. 1. Als unmittelbarer Sohn Esaus erscheint Rom bei Ibn Qoteiba *Kitāb al-ma'ārif* p. 19. Vgl. Nöldeke *Beiträge* S. 46 Anm. 3.

<sup>7</sup> Unten S. 296, Anm. 2.

<sup>8</sup> Graf *Moslicheddin Sadis Rosengarten* p. 263 f., der den betreffenden Abschnitt Surūrīs übersetzt, bietet einige abweichende Formen (im folgenden mit Graf zitiert).

## I. Alexander als Grieche

1. الاسكندر . . . . . Alexander
2. A<sup>a</sup> قيلينغس (sic), A<sup>b</sup> قيليس, A فيلش,  
M غلبس, B فيلفس, TA<sup>c</sup>S فيلفوس,  
T بيلبوس<sup>1</sup> . . . . . Philipp
- 3<sup>a</sup>. S بطرسوس<sup>2</sup>, A بطريوس, T<sup>v</sup> A<sup>a</sup> مطربوس,  
A<sup>c</sup> مطربوس, T مطريوس, A<sup>b</sup> مطريوش.<sup>3</sup>  
Fehlt M und B. ?
- 3<sup>b,4</sup>. M مضر, T<sup>v</sup> مصر, B مضربو, B<sup>v</sup> مضريو,  
T مصريم = مصري. Fehlt A und S. . . . . Aegyptus<sup>5</sup>
4. A<sup>c</sup> هرمس, A<sup>b</sup> هرمش, TMBAA<sup>a</sup> هرمس,  
fehlt S<sup>6</sup> . . . . . Hermes
5. M مردش, B<sup>v</sup> هرنس, A<sup>b</sup> هردش, TA<sup>a</sup> هردس,  
B هردس, A هردوس, A<sup>c</sup> هردوس.<sup>7</sup> Fehlt S Herodes

<sup>1</sup> Letztere Form von Ṭabarī ausdrücklich als verschiedene Transkription bezeichnet.

<sup>2</sup> Graf: „Patrasun“.

<sup>3</sup> Diese Handschrift transkribiert fast regelmäßig griechisches σ durch ش. Der Name ist, wie die Endung os lehrt, griechisch.

<sup>4</sup> Dieser Name ist zweifellos ein Duplikat des vorangegangenen. Beide Namen zusammen finden sich ausschließlich bei Ṭabarī, der sie deutlich als Duplikate bezeichnet: ويقال ابن مصريم.

<sup>5</sup> So vermutet schon Sachau in der Übersetzung Bīrūnīs p. 382. Als *Muṣṣrājīkmānišn* „der in Ägypten Ansässige“ wird Alexander bereits in der frühpersischen Literatur bezeichnet, Nöldeke *Beiträge* 34. Die ursprüngliche Form dürfte مصر, die hebräische Form der Einfall eines Antiquars sein. Genau dieselbe Methode der Genealogienfabrikation kann man z. B. bei Malkisedek beobachten, vgl. Fabricius *Codex Pseudoepigraphus Veteris Testamenti* (1713) I 311ff. Aus ganz ähnlichen Spekulationen heraus wird Malkisedek als Sohn des Sidon und Enkel des Aegyptus oder aber als Sohn des Heraclim (sic) usw. bezeichnet.

<sup>6</sup> Ebenso läßt Surūrī den folgenden Namen aus. Beide Namen erscheinen selbständig als Identifikationen Dū'l-qarneins bei Damīrī oben S. 289, Anm. 2.

<sup>7</sup> Vgl. dazu noch هرديس oben S. 289.

6. T<sup>v</sup> هبطون, T مسطون, B<sup>v</sup> A منطون, T<sup>v</sup> B منطور, A<sup>c</sup> ميطيون, MA<sup>b</sup> منظور, A<sup>a</sup>S منطور Mentor?<sup>1</sup>  
 7. رومي einstimmig<sup>2</sup> . . . . . Rom<sup>3</sup>  
 8. M لبط<sup>4</sup>, A<sup>ab</sup> ليطا, T<sup>v</sup> ليظا, T لبطي,  
 T<sup>v</sup> لبطي, T<sup>v</sup> BS ليطي, B<sup>v</sup> لنطي, A<sup>c</sup> لطي,  
 A لطين . . . . . Latinus<sup>5</sup>  
 9. يونان (A<sup>a</sup> ياون, A<sup>b</sup> رويانه)<sup>6</sup> . . . . . Ion  
 10. يافث<sup>7</sup> . . . . . Jafet

## II. Alexander als Römer

1. الاسكندر . . . . . Alexander  
 2. T<sup>v</sup> ثوبه, A<sup>a</sup> بونه, A<sup>b</sup> نوبه, A<sup>c</sup> ثوبه, T ثوبه, ?  
 M بركة<sup>8</sup>. Fehlt B . . . . .  
 3. B سوخون, A<sup>b</sup> شرحون, TMA<sup>c</sup> شرحون<sup>9</sup> . . . . . ?  
 4. M رومي, TBA<sup>abc</sup> رومية<sup>10</sup> . . . . . Rom<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Sachau p. 49: Meton. Graf: Mentor. Was dieser hier soll, ist nicht klar. Nöldeke *Beiträge* S. 46 Anm. 3 scheint an Amyntas zu denken. Über die Schreibung امنتاس s. oben S. 292, Anm. 1. [Vgl. die „Nachträge“.]

<sup>2</sup> Die folgenden Namen bietet Mas'ūdī in der Genealogie Roms *Murūğ* II 293 (im folgenden mit M 293 bezeichnet). Statt رومي liest er an dieser Stelle روم. Graf: Romanus.

<sup>3</sup> رومي ist nicht das Gentilicium Rūmij, sondern entspricht genau dem griechischen *Póμῆ* und dem syrisch-rabbinischen רומי. Die folgende Genealogie findet sich auch bei Jāqūt II 867, 4.

<sup>4</sup> Ebenso M 293. <sup>5</sup> So schon Sachau 382.

<sup>6</sup> Bei 'Omāra unten S. 308 f. auch نونين und نونين geschrieben.

<sup>7</sup> Dijārbekrī I 101, 22 schiebt merkwürdigerweise zwischen Jūnān und Jafet Terah (*Tārīḥ*) ein.

<sup>8</sup> Dagegen M 293 ثوبه. <sup>9</sup> Ebenso M 293.

<sup>10</sup> Ebenso M 293. رومية ist Name der Stadt Rom, Jāqūt II 867, 1.

<sup>11</sup> Ebenso erscheinen die Rūm als Söhne der رومي بن بزنتي bei Jāqūt II 862, 2. Auffälligerweise erscheint in unserer Genealogie Rom sofort zum zweiten Male. Wahrscheinlich sind hier, wie sonst häufig, einfach zwei Genealogien miteinander verknüpft worden.

5. A<sup>a</sup> رط, T<sup>v</sup> برط, T برط, MA<sup>b</sup> بربط<sup>1</sup>,  
B<sup>v</sup> برنط, A<sup>c</sup> بزيط, T<sup>v</sup> زنط, T<sup>v</sup> برنط, B برنط Byzanz<sup>2</sup>
6. MA<sup>b</sup> نوغل, T بوغل, T<sup>v</sup> بوغل, B<sup>v</sup> توغل,  
T<sup>v</sup> A<sup>a</sup> نوغل, T<sup>v</sup> A<sup>c</sup> توغل<sup>3</sup> . . . . . ?
7. T رومي, T<sup>v</sup> رومي, T<sup>v</sup> ززقي, T<sup>v</sup> MBA<sup>abc</sup> رومي Rom
8. 123 = 123 (Genesis 36, 11) . . . . . Šephō<sup>4</sup>
9. A<sup>b</sup> ابلبغا (sic), A<sup>c</sup> آنلنفر (sic), A<sup>a</sup> ابلنفر,  
M البعر<sup>5</sup>, B<sup>v</sup> النبن, النفن; sonst اليفز . . . . . Eliphaz
10. العيص<sup>6</sup> . . . . . Esau<sup>7</sup>

Zur Charakteristik dieser genealogischen Spekulationen<sup>8</sup> sei noch des eigentümlichen Verhältnisses gedacht, in dem die beiden Genealogien in einigen Texten zueinander erscheinen. Daß sie zwei getrennte Genealogien darstellen, ergibt sich auf den ersten Blick nicht nur aus der Verschiedenheit des ihnen zugrunde liegenden Prinzips, der gleichen Anzahl der Glieder und dem doppelten Vorkommen Roms, sondern tritt auch mit

<sup>1</sup> Ebenso M 293. <sup>2</sup> So schon Sachau p. 49. Vgl. S. 295, Anm. 1.

<sup>3</sup> Sachau *ibidem* Theophil. Doch würde bei einem derartigen Namen die Endung —وس kaum fehlen. Die Endung —يل steht in allen Lesarten fest. Hier dürfte ein Name wie *Re'ūēl* oder *Rūmīl* (vgl. Goldziher *Muhamm. Studien* I 269) vorliegen. [S. die „Nachträge“.]

<sup>4</sup> Über diese Identifikation vgl. Sachau 382 und Goldziher *ibidem*.

<sup>5</sup> M 293 النفر.

<sup>6</sup> In diesen Genealogien immer in dieser Form. Vgl. unten S. 297, Anm. 7.

<sup>7</sup> Als Nachkomme Esaus wird Alexander auch zu Amalek, dem Enkel Esaus, gezählt ('Omāra unten S. 308, 17).

<sup>8</sup> Die im Moriscoroman (oben S. 173 ff.) angeführte Genealogie Alexanders spottet aller Identifikationsversuche. Der Vater wird Lufex, die Mutter Alguaide (p. 281 Alaida) genannt. Der Rest der Genealogie lautet (p. 146): Layes, Tarin, Rias, Jiryas (wohl Georg), Tetún Hayuel (als ein Name), Haiziyun, Malus, Noxet, Larzin, Lerdi, Chayuel, Rum. Die Namen sind sicher verderbt, aber ebenso sicher von den oben angeführten Genealogien verschieden. Vielleicht liegt hier der Versuch einer spanischen Genealogie vor. Als Spanier erscheint Alexander bei 'Omāra (unten S. 308, 11). [Siehe die „Nachträge“.]

voller Klarheit aus den Worten Mas'ūdīs<sup>1</sup>, Ta'labīs<sup>2</sup> und Surūrīs<sup>3</sup> hervor.<sup>4</sup> Sei es nun, daß die Zwiefältigkeit der Alexanderschen Genealogie störend empfunden wurde oder daß die Anzahl der Glieder zu kurz schien, in jedem Falle dürfte ein harmonistisch veranlagter Gelehrter auf den Gedanken gekommen sein, durch Zusammenwerfung der beiden Namenreihen eine einheitliche Genealogie Alexanders herzustellen und er brachte dies ohne Schwierigkeit fertig, indem er das zweite Glied der zweiten Genealogie an das Ende der ersten anreichte (يَاثُ بْنُ سَوْهَ الْخ). In dieser Form erscheint die Alexandersche Genealogie bei Ṭabarī, Birūnī und selbst bei Mas'ūdī an einer andern Stelle.<sup>5</sup> Interessant ist das Verhältnis der Ta'labīhandschriften zur Druckausgabe. In dieser<sup>6</sup> heißt es am Ende der ersten Genealogie (hinter Jafet): „und es wird behauptet, daß seine Genealogie auf Esau (*al-ʿīṣ*), den Sohn Isaaks, des Sohnes Abrahams, des Freundes des Allbarmherzigen, Friede über ihn, zurückgehe“. Diese Worte werden von sämtlichen drei Handschriften ausgelassen und an ihre Stelle wird die zweite Genealogie (بِنْ سَوْهَ الْخ) als Fortsetzung der ersten eingeschoben. Man sieht daraus deutlich, daß diese genealogische Kombination ziemlich alt sein muß<sup>7</sup> und lernt zugleich die Methode kennen, die selbst in diesem Wahnsinn sich beobachten läßt.

<sup>1</sup> II 248. Nach Anführung der ersten mit Jafet endenden Genealogie sagt er: „manche aber schreiben ihm einen Stammbaum zu, der ihn als einen Nachkommen Esaus darstellt. Unter ihnen gibt es solche, die glauben, daß er Alexander der Sohn des بَرْقَةُ usw. ist“.

<sup>2</sup> S. unten Anm. 7.

<sup>3</sup> Nach Anführung der ersten Genealogie fügt er hinzu: „es wird aber behauptet, daß er vielmehr ein Nachkomme Roms, des Sohnes Esaus, war“.

<sup>4</sup> Dazu ist hinzuzufügen, daß Alexander als ein Nachkomme Sems gilt, oben S. 134. <sup>5</sup> II 293. <sup>6</sup> S. 203, 2.

<sup>7</sup> Vgl. Sachau in der Übersetzung Birūnīs p. 382. Dies geht auch daraus hervor, daß bereits bei Ibn Hišām (angeblich nach Ka'b) Jūnān, neben der gewöhnlichen Ableitung von Jafet, als Sohn Esaus (عَيْصَا)



Zum Schlusse seien noch die von den arabischen Gelehrten ausgesprochenen Vermutungen über die Lebenszeit Dū'l-qarneins kurz erörtert. Sie hängen natürlich mit den Vorstellungen über dessen Identität zusammen, sind aber vielleicht in noch höherem Grade geeignet, die unglaubliche Verworrenheit der Alexanderüberlieferung im Islam zu illustrieren.

Nach einer Notiz des Sibṭ Ibn al-Ġauzī, der die diesbezüglichen Hypothesen kurz zusammenstellt, soll Dū'l-qarnein der ersten Generation unter den Nachkommen Jafets angehören.<sup>1</sup> Der Grund für diese Zeitansetzung ist mir nicht klar, es sei denn, daß irgendein hypothesenreicher Gelehrter den guten Einfall gehabt hat, den mit Dū'l-qarnein identischen Alexander „den Römer“, einen Nachkommen Jafets, direkt mit Jūnān, dem Sohne des letzteren und dem Eponymos der Griechen, zu identifizieren.

Eine andere Vermutung bringt unsern Helden mit dem im Koran viel umfabelten Stamm der Tamūd zusammen. Nach Ibn al-Ġauzī<sup>2</sup> soll Dū'l-qarnein nach den Tamūd, nach Dijārbekri<sup>3</sup> zur Zeit der Tamūd gelebt haben. Letzteres dürfte richtiger sein. Diese Datierung hängt wohl mit der uns bereits bekannten Vorstellung zusammen, nach welcher Dū'l-qarnein mit dem persischen König Feridun identisch war.<sup>4</sup> Dieser wird von Ṭabarī als Zeitgenosse Abrahams betrachtet; nach anderen soll er jedoch vor Abraham gelebt haben.<sup>5</sup> Die letztere Zeit-

---

erscheint, oben S. 194, Anm. 4. Es wäre interessant festzustellen, ob die verschiedenen Formen des Namens Esau (*al-'Īṣ* oder *'Īṣā* resp. *'Īṣau*) auf verschiedene Vermittelung zurückzuführen sind.

<sup>1</sup> Unten S. 320, 2.      <sup>2</sup> Unten S. 320, 4.

<sup>3</sup> I 101 Z. 8 v. u.: *كان في زمن ثمود وكان عمره ألفاً وستمائة سنة*.      <sup>4</sup> Oben S. 283.

<sup>5</sup> *Damīrī* II 19 Z. 4 v. u.: *وقيل انه افريدون الذي قتل الملك الطاغى الذي كان على عهد ابراهيم او قبله برمان*.

ansetzung dürfte sich mit der von Tabarī<sup>1</sup> zitierten Ansicht des persischen Genealogen berühren, die Feridun mit dem biblischen Noah identifiziert. Nun aber werden die Tamūd, gleich ihrem Zwillingstamm 'Ad, in die Zeit zwischen Noah und Abraham verlegt.<sup>2</sup> Die 1600 Lebensjahre, die Dū'l-qarnein im Zusammenhang mit jener Zeitansetzung zugewiesen werden<sup>3</sup>, dürften, wenn wir als Endtermin Alexanders wirkliche Lebenszeit ansetzen, ungefähr stimmen.

Nicht übermäßig klar ist die Datierung, die Dū'l-qarnein zwischen Moses und Jesus einschiebt.<sup>4</sup> Als Hintergrund dieser Anschauung ist wohl die historische Lebenszeit Alexanders zu denken. Als eine dunkle Erinnerung an die syrisch-christliche Legende, in der Alexander das Erscheinen Jesu erwartet, darf man vielleicht die Behauptung ansehen, daß Dū'l-qarnein „dem Zeitalter Jesu nahe war“<sup>5</sup>, es sei denn, daß hier eine spezifische Identifikation durchschimmert.<sup>6</sup>

Aus der Anschauung, die Alexander für einen rechthgläubigen Christen erklärt und die sicherlich weit verbreitet war, da sie selbst bei Firdausī<sup>7</sup> wiedererscheint, läßt sich wohl die Vermutung ableiten, daß Dū'l-qarnein in „der Zwischenzeit nach Jesu“<sup>8</sup> oder aber „zwischen Jesus und Muhammed“<sup>9</sup> lebte. Freilich würde auch die oben erörterte Identifikation

<sup>1</sup> Oben S. 234, Anm. 4.

<sup>2</sup> Die Geschichte der 'Ad und Tamūd trägt bei Tabarī (I 231) die Überschrift: „Über die Ereignisse, die sich (in der Zeit) zwischen Noah und Abraham zutrugen“.

<sup>3</sup> Oben S. 298, Anm. 5.

<sup>4</sup> Sibṭ Ibn al-Ğauzī unten S. 320, 5.

<sup>5</sup> Damīrī II 19 Z. 4 v. u., der in diesem Falle ausdrücklich vom zweiten (jüngeren) Dū'l-qarnein spricht.

<sup>6</sup> Oben S. 289. <sup>7</sup> Oben S. 278, Anm. 5.

<sup>8</sup> Damīrī II 20 Z. 5 **وكان في الفترة بعد عيسى**; ähnlich 'Omāra unten S. 308, 13. Dijārbekrī I 101 Z. 8 v. u. im Namen Wahbs: **كان**

**في فترة بين عيسى وحمد**.

<sup>9</sup> Sibṭ Ibn al-Ğauzī unten S. 320, 6.

Dū'l-qarneins mit einem Gassāniden oder Lachmiden zu dieser Zeitansetzung stimmen.

Am beliebtesten ist die Annahme, daß Dū'l-qarnein ein Zeitgenosse Abrahams war. Diese Ansicht wird von Ṭabarī, der Dū'l-qarnein für Feridun erklärt, mit großer Energie verfochten<sup>1</sup>, und sie wird auch von denen geteilt, die ihn für einen jemenischen Helden erklären.<sup>2</sup> Nach einer Erörterung der verschiedenen Vermutungen über Identität und Lebenszeit Dū'l-qarneins erklärt sich der gelehrte Sibt Ibn al-Ġauzī entschieden für die Annahme, daß er ein Nachkomme des Jūnān b. Nūḥ (sic) und ein Zeitgenosse Abrahams war.<sup>3</sup> Ohne Zweifel trug zur Verbreitung dieser Vorstellung der Umstand bei, daß sie nach den damaligen religionsgeschichtlichen Anschauungen eine natürliche Erklärung für die religiöse Stellung des koranischen Helden bot. Denn dem religiösen und wissenschaftlichen Interesse wurde zugleich Genüge geleistet, indem man ihn für einen Anhänger des abrahamischen Glaubensbekenntnisses erklärte, ohne ihn mit einer der historischen Religionen in Verbindung zu bringen. Nach einer Tradition, die Sibt Ibn al-Ġauzī auf 'Alī und Wahb zurückgeführt wissen will, war Dū'l-qarnein „ein frommer und vorzüglicher König, der sich zur Religion Abrahams bekannte und den Leuten den Einheitsglauben und die Gottesfurcht ans Herz legte“.<sup>4</sup> Dieselbe Vorstellung ist uns bereits mehrfach oben begegnet<sup>5</sup>.

Es wäre vielleicht nicht ohne Interesse, die ungemein zahlreichen Erklärungen des Beinamens „Dū'l-qarnein“, die ein Lieblingsthema der muhammedanischen Schriftsteller bilden, bei dieser Gelegenheit zusammenfassend zu behandeln. Allein die Willkür, die in ihnen zutage tritt, läßt die Gelehrten-

<sup>1</sup> Oben S. 234.

<sup>2</sup> Oben S. 194.

<sup>3</sup> Unten S. 320, 7.

<sup>4</sup> Fol. 77<sup>b</sup>.

<sup>5</sup> SS. 184, 193 f. Vgl. S. 278.

schrullen, die wir bis jetzt behandelt haben, weit hinter sich zurück und sie hängen nur sehr lose mit unserm Gegenstand zusammen.<sup>1</sup>

## Appendix C

### Die Verwandlung des Seedämons

(Zu S. 31, Anm. 1)

Interessant und für unseren Gegenstand wichtig sind diejenigen Parallelen zur Verwandlung des Koches, die vom Pseudokallisthenes unabhängig sind und sehr altertümliche Züge aufweisen. Ich führe zunächst den hier mehrfach zitierten hebräischen Alexanderroman an (oben S. 22, Anm. 2), von dem auch Harkavy (im *Sbornik otdielenia russkavo jazyka i slowiesnosti*, herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Petersburg, 1892, Band 53) eine ausführliche Analyse nach einer Handschrift aus Damaskus gibt (vgl. auch die Bemerkungen Wesselowskys und Gasters in demselben Bande). Der Roman ist sicherlich nicht, wie Gaster behauptet, vormohammedanisch, aber er ist jedenfalls vom Pseudokallisthenes unabhängig. Es heißt dort: Der König und seine Armee gelangen an einen großen Fluß, dessen Wasser jedoch untrinkbar ist. Sie graben Quellen in der Nähe des Flusses und finden in denselben vorzügliches Wasser. Sie lassen sich daher in jener Gegend nieder. Am zehnten Tage tötete ein königlicher Jäger einige Vögel, die aber, als er sie in jenem Flusse reinigen wollte, ins Leben zurückkamen und davonflogen. „Als der Diener des Königs dies sah, eilte er an den Fluß und trank von dessen Wasser. Er meldete dies dem Könige, der ausrief, daß es das Wasser des Paradieses sein müsse (vgl. oben Index A § 5), und daß jeder, der aus demselben trinke, ewig leben werde. 'Gehe hin und bringe mir etwas Wasser zum Trinken!' Der Diener nahm ein Gefäß und ging hin, um etwas Wasser zu holen. Aber er suchte den Fluß und konnte ihn nicht finden. Er kehrte zurück und sagte zum König: 'Ich war nicht imstande, das Wasser jenes Flusses (Ms. Damascus: jener Quelle, vgl. oben S. 47, Anm. 4) zu finden, denn der Herr hat es vor mir verborgen.' Als der König dies hörte, geriet er in solche Wut, daß er sein Schwert ergriff und dem Diener den Kopf abschlug. Der kopflose Diener begab sich aber nach dem großen Meere. Menachem der Schreiber (derselbe figuriert im Roman als Alexanders Sekretär) berichtet im Namen der

<sup>1</sup> Eine Zusammenstellung dieser Erklärungen findet man fast bei jedem der oben zitierten Schriftsteller, besonders bei Ta'labi 203, Rāzī *Maḥāṭib al-ğayb* V 750f. und Dijārbekrī I 101. Sibṭ Ibn al-Ğauzī fol. 77<sup>a</sup> bietet nicht weniger als zwölf Erklärungen des Beinamens.

Weisen, daß es kopflose Menschen in der See gebe, die die Schiffe umstürzen. Doch wenn sie sich einem Schiffe nähern, um dasselbe umzustürzen, und die Passagiere ausrufen: 'Flieh! flieh! Dein Herr Alexander!', dann fliehen sie auf der Stelle und das Schiff ist gerettet". (Zum letzteren vgl. oben S. 14, Anm. 7.)

Die von Budge herausgegebene und übersetzte äthiopisch-christliche Alexanderlegende (Budge *Ethiopic Texts* p. 481 ff.), die sonst von wildesten Natur ist, bietet in Kap. XI die obige Episode in einer Form, die sich teilweise sehr altertümlich ausnimmt: Ein Fischer fing in einem Teiche, dessen Wasser weiß wie Milch war, Fische, die unter keinen Umständen, selbst wenn sie gekocht wurden, getötet werden konnten. Alexander, der davon hörte, befahl dem Fischer, ihm den Weg zu jenem Teiche zu zeigen, damit er in demselben bade (vgl. oben S. 55, Anm. 1). Aber der Fischer verirrte sich und konnte den Teich nicht finden. Alexander will den Fischer töten, aber dieser kommt immer wieder ins Leben zurück. Schließlich legt er ihn in Ketten und wirft ihn ins Land der Finsternis, „weil kein Mensch ihn mit irgendeiner Todesart töten konnte“.

Interessant ist endlich die Variante im altfranzösischen Alexanderroman (Meyer *Alexandre* II 175 f.): Enoc (d. h. Henoch, der ewig lebt) findet die Lebensquelle und badet, trotz Alexanders Verbot, in derselben. Da Alexander ihn nicht töten kann, läßt er ihn lebendig in eine Säule einmauern.

## Appendix D

### Mağma' al-bahrein

(Zu S. 63, Anm. 4)

Bezüglich dieser mysteriösen Bezeichnung möchte ich mich der Ansicht Fraenkels (ZDMG 45, 325) anschließen, der sie aus der syrischen Legende ableitet und für den Berührungspunkt der hellen Meere mit dem stinkenden (und dunklen) Ozean erklärt (vgl. die Stelle in der Legende oben S. 52, Anm. 3). Lidzbarski (*Zeitschrift für Assyriologie* VII 111) wendet dagegen ein, daß ja das in der Legende erwähnte Stück Landes die Meere nicht vereinige, sondern trenne. Allein so genau darf man es mit der syrischen Legende, die sich auch sonst nicht durch übergroße Klarheit auszeichnet, keineswegs nehmen. Der zehn Meilen lange Landstreifen braucht nicht unbedingt eine Landenge zu sein. Es kann sich ebensogut um einen Landvorsprung handeln. Vielleicht spielen auch die Worte *مجمع بينهما* „die Vereinigung dessen, was zwischen ihnen liegt“ (Koran 18, 60) auf diese Vorstellung an. Der geographische Hintergrund der syrischen Legende, der auch für die Alexandersage im allgemeinen von großem Interesse ist, läßt sich mit ziemlicher Sicherheit feststellen. Die elf hellen Meere, die die Schiffe



der Menschen befahren, können sich in der Hauptsache auf die verschiedenen Teile des mittelländischen Meeres beziehen. Der Landstreifen ist sodann höchstwahrscheinlich der Vorsprung von Gibraltar, und das dahinterliegende stinkende (und dunkle) Meer ist der Atlantische Ozean oder, gemäß der alten Anschauung (vgl. die lichtvolle Darstellung in Istachri, ed. de Goeje, p. 5 ff.), der unbekannte, geheimnisvolle Ozean (syrisch ܡܝܬܐ ܕܠܝܠܐ, arabisch اوقيانوس, Jāqūt I, 504), der die gesamte Schöpfung umgibt und daher im Arabischen „al-bahr al-muḥiṭ“, „das allumgebende Meer“ (Jāqūt *ib.*, Istachri *ib.*) genannt, auch als „baḥr az-zulumāt“, „das Meer der Finsternisse“ (Qazwīnī, ed. Wüstenfeld, I 126) bezeichnet wird. Diese geographische Bestimmung der Wanderungen Alexanders würde sehr gut zu der Schilderung der Fahrt des Gilgamesch im babylonischen Epos stimmen. Denn wie Jensen *Das Gilgameschepos in der Weltliteratur* I 33, Anm. 3 ff. eingehend nachweist, wandert der babylonische Held nicht, wie man bis jetzt allgemein glaubte, nach der Mündung des Euphrat und Tigris, sondern nach dem Westen. Er zieht auf genau demselben Wege wie sein mazedonisches Nachbild durch das Mittelmeer und die Straße von Gibraltar hindurch nach den stürmischen „Wassern des Todes“ westlich derselben, wo sich im fernsten Westen die Insel der Seligen befindet. Über „ina pī nārātī“, das gewöhnlich als das Vorbild des koranischen „mağma' al-bahreïn“ betrachtet wird, s. Jensen a. a. O. p. 37, Anmerkung. Auch in vielen späteren Alexanderversionen wird Alexanders Zug ins Land der Finsternis nach dem Westen verlegt. Vgl. Index A § 8.

Was nun die muhammedanischen Gelehrten betrifft, so waren dieselben schon früh über die Bedeutung des Ausdrucks im unklaren, den manche in ihrer Verlegenheit sogar allegorisch — als Meer des inneren und Meer des äußeren Wissens — erklären und auf Moses und Chadhir beziehen (Beidāwī ed. Fleischer I 567, Damīrī *Ḥajāt al-ḥajawān* s. v. حوت موسى (Kairo 1311<sup>h</sup>) I 234, auch sonst oft zitiert). Unter den geographischen Erklärungen des Namens ragen zwei besonders hervor, von denen die eine „die Vereinigung der beiden Meere“ mit der Gibraltarstraße, die andere denselben Ausdruck mit der Suezenge verbindet. Die erstere Ansicht wird von Qazwīnī (*ib.*) und Damīrī (*ib.*) verfochten, die einen ausführlichen Bericht reproduzieren, nach welchem der Fisch des Moses (Koran 18, 60) noch in einer an der Küste von Ceuta befindlichen Fischart fortlebt, vgl. oben S. 95, Anm. 3. Nach der andern Ansicht, die auf den Basrier Qatāda (starb 117<sup>h</sup>) zurückgeführt wird (bei Damīrī *ib.* und anderen, anonym Beidāwī *ib.*), „bedeutet die Vereinigung der beiden Meere den Ort, an dem die Meere von Persien und Rom, und zwar in östlicher Richtung, zusammen-  
treffen“: ومجتمع البحرين ملتقى بحرئ فارس والروم مما يلي المشرق.  
Das „Meer von Persien“ wird als Zweig des indischen Ozeans be-

trachtet (Jāqūt I 502) und umfaßt sämtliche Meere der asiatischen Südküste, einschließlich des Roten Meeres (vgl. Istachri p. 7, Z. 1 بحر قلزم الذي هو لسان بحر فارس und anderseits Jāqūt I 503 (بحر القلزم وهو أيضا شعبة من بحر الهند Das „Meer von Rom“ ist einer der vielen Namen für das Mittelländische Meer, vgl. Istachri p. 6 und Lane s. v. روم). (Eine anderweitige Angabe Damirīس قيل هما بحر الأردن scheint das tote und das rote Meer mit einander zu verbinden.) Diese Verschiedenheit der Erklärung scheint mit der verschiedenen Auffassung von der Richtung, die Alexander auf seinem Zuge nach dem Lebensquell einschlug, zusammenzuhängen. Die Anschauung, nach der Alexander durch die Gibraltarstraße zog, ist nach dem Vorangegangenen die altertümlichere. Dagegen ist es sehr wohl denkbar, daß Muhammed, der Moses für Alexander einsetzt, eher an den Suez und die Sinaihalbinsel dachte.

Vielleicht sind diese Ausführungen geeignet, einiges Licht auf die rätselhafte Erwähnung des Felsens in Koran 18, 62 und des unterirdischen Ganges in V. 60 zu werfen. Der Felsen, bei dem Moses und sein Diener einkehren und bei dem sich anscheinend die Meere vereinigen, könnte der Gibraltarfelsen sein. Er dürfte schon in dem Berichte des Gewährsmannes von Muhammed figurirt haben. Er mag mit dem Gebirge in der Homilie (oben S. 37, Anm. 1 und 53, Anm. 7) und den 'Bergen der Finsternis' im Talmud, der Alexander ebenfalls nach dem Westen (über Nordafrika) ziehen läßt, identisch sein.

Der unterirdische Gang mag sich auf den Suez beziehen und auf die Legende anspielen, nach welcher Alexander der Große das Rote und Mittelländische Meer durch einen unterirdischen Gang zu vereinigen unternahm. Vgl. Wesselowsky im *Journal des Ministeriums für Volksaufklärung* (russisch) Petersburg 1885, p. 171 f.: Daniel, der Metropolit von Ephesus, der in den Jahren 1493—1499 Ägypten und Palästina besuchte, berichtet, daß er am Gestade des Roten Meeres „einen unterirdischen Graben sah, den Alexander von Mazedonien begonnen hatte, indem er die beiden Meere, das Rote und das nördliche (anscheinend das Mittelländische) Meer, zwischen denen die Entfernung nicht groß und ungefähr drei Tage beträgt, miteinander vereinigen wollte. Doch brachte er das Unternehmen nicht zu Ende, durch welches er, seinem Wunsche entsprechend, Ägypten gewissermaßen in eine Insel verwandelt hätte. Ich weiß nicht, was ihn daran verhindert hat“. Eine andere Erklärung, die jedoch die Schwierigkeiten nicht löst, s. bei Wahl *Der Koran* (1828) p. 247 Anmerkung.

## Appendix E

### Chadhir an einem See

(Zu S. 123, Anm. 1)

Als Anhang zu den Belegstellen für den „seeischen“ Charakter Chadhirs möchte ich auf die interessante Erzählung bei Ibn Faqih, ed. de Goeje, 88 ff. (vgl. Jāqūt IV 455 ff.), hinweisen, die mir ein dunkles Echo der Lebensquellsage zu sein scheint. Sie betrifft den Bericht des Abū Mūsa b. Nuṣeir an den Chalifen 'Abdalmalik über die sagenhafte Kupferstadt in Andalus (vgl. über diese Stadt die letzten Kapitel in Nizāmīs Iskernnāma, die auch der Beschreibung des äthiopisch-christlichen Romans bei Budge *Ethiopic Texts*, London 1896, II 457, zugrunde zu liegen scheint). Nach erfolgreichen Versuchen, die Stadt zu betreten, „erreichte ich den See in der Nähe des Sonnenunterganges, und wir blickten hin und siehe, da stand ein Mann. Wir riefen ihm zu: wer bist du? Er sagte: ich bin ein Mann von den Genien (Ġinn). Suleimān, der Sohn Dāwūds, hat meinen Vater an diesem See angebunden, und ich kam, um zu sehen, wie es ihm ginge. Darauf sagten wir: warum stehst du denn über dem Wasser? Er sagte: ich hörte eine Stimme und ich glaubte, daß dies die Stimme eines Mannes war, der an diesen See kommt [Jāqūt: der jedes Jahr einmal an diesen See kommt, und dies ist die Zeit seines Kommens], um am Rande desselben einige Tage zu beten und Gott zu lobpreisen und zu lobsingen. Da sagten wir: wer mag er wohl sein? Er sagte: ich glaube, es ist al-Chadhir“ (Ibn Faqih 91, 3 ff.). Natürlich ist hier vieles durcheinandergewürfelt. Aber irgendwie hängt diese Erzählung mit dem Alexanderroman zusammen, da Alexander (Dū'l-qarnein) als der Erbauer der Stadt gilt (Jāqūt IV 355, 12, vgl. dagegen oben S. 185) und die letztere als Ort der Lebensquelle gepriesen wird (s. das Gedicht bei Jāqūt ibidem). Ibn Faqih p. 90 erinnert lebhaft an die Amazonen und deren Geschenke. Vgl. noch S. 141, Anm. 2 und s. Jāqūt I 258 s. v. الإسكندرية.

## Appendix F

### Chadhir = Mātūn

(Zu S. 222, Anm. 2)

In der äthiopischen Version wird Chadhir ausdrücklich mit Mātūn (ጳጳስ ጳጳስ) identifiziert. Der Name ist rätselhaft. Ich glaube jedoch auf die Spur dieses sonderbaren Heiligen gekommen zu sein. Unter den Weisen, die am Sarge Alexanders Ansprachen hielten — ein beliebtes Thema in der populär-philosophischen Literatur —, wird bei Eutychius

(*Annales* ed. Pocock I 289 l. Z.) ein *Maṭrūn al-ḥakīm* „der Philosoph Maṭrūn“ namhaft gemacht. Derselbe Philosoph erscheint in genau derselben Funktion bei Šahrastānī (ed. Cureton II 331 Z. 13, ebenso in den vier Šahrastānīhandschriften des British Museum) in der Form Maṭūr (die Identität ist zweifellos, da die ihnen zugeschriebenen Sprüche identisch sind). In einer altfranzösischen, aus dem 13. Jahrhundert stammenden Alexanderdichtung spielt ein gewisser Mitone (oder Mistone) eine bedeutende Rolle. Er wird zusammen mit einem gewissen Aristeus von Alexander in einem Nachen ans Paradies geschickt, und er ist es, der den Wunderstein (oben S. 41) erhält und Alexander überbringt (Meyer *Alexandre* II 358). Ich stehe nicht an, den Mātūn des Äthiopen, dessen Name sich aus den angeführten Namensformen leicht als eine Variante ergibt, mit dem arabischen Maṭrūn (resp. Maṭūr) und dem altfranzösischen Mitone zusammenzubringen. Die Mittelglieder lassen sich freilich zurzeit nicht angeben. Doch ist dies beim Alexanderroman nichts Überraschendes. Den gottesfürchtigen und weisen Mātūn mit dem biblischen Baalspriester Mattān (II. Könige 11, 18), der in einer hebräischen Alexanderversion als Übeltäter auftritt, zu identifizieren (Gaster in *Journal of the Royal Asiatic Society* 1897 p. 494, vgl. Harkavy in *Sbornik ot dielenia etc.*, Petersburg 1892, p. 116), halte ich, angesichts des radikalen Unterschiedes im Charakter und in der Namensform, für vollkommen ausgeschlossen. — Als „Vezir“ Alexanders nimmt bei Euty chius I 284 ff. eine an Mātūn = Chadhir lebhaft erinnernde Stellung Philemon ein, ebenso bei al-Makīn (Budge *Ethiopic Texts* II 363, ähnlich p. 391). Auf Philemon führe ich den rätselhaften Raḥamān zurück, der in derselben Funktion in einer anderen äthiopischen Legende (Budge *Ethiopic Texts* II 291 ff.) erscheint. Diesen wiederum identifiziere ich ohne Zögern mit dem Schreiber (resp. Sekretär) Menachem, der im hebräischen Alexanderroman (oben S. 301 f.) mit genau denselben Funktionen ausgestattet erscheint und als „das Haupt der königlichen Sekretäre“ (Lévi in *Steinschneider Festschrift* p. 145 Z. 19) bezeichnet wird. Vgl. Harkavy a. a. O. p. 79—83, der eine andere Ableitung vorschlägt. Es wäre interessant, die verschiedenen Personen, die in der Legende als Alexanders „Vezire“ auftreten, zusammenzustellen und auf ihren Ursprung zu untersuchen.

## Textbeilagen

### 1. Aus Ibn Bābūjes Ikmāl ad-dīn wa-itmām an-ni'ma

Kodex Berlin Ahlwardt 2721 (Pm. 55)

(Vgl. oben S. 125 ff.)

[fol. 171<sup>b</sup>] رَوَى عَنْ حَدِيثِ الْخَضِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا  
حَدَّثَنَا بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَقِّ رَضِيَ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ  
الْعَزِيزِ بْنُ يُحْيَى الْبَصْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَطِيَّةٍ قَالَ  
حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدٍ<sup>1</sup> الْبَصْرِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ  
5 جَعْفَرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلِيمَانَ قَالَ قَرَأْتُ فِي بَعْضِ  
كُتُبِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنَّ ذَا الْقَرْنَيْنِ كَانَ عَبْدًا صَالِحًا جَعَلَهُ  
اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَجَّةً عَلَى عِبَادِهِ وَلَمْ يَجْعَلْهُ نَبِيًّا فَمَكَنَ اللَّهُ لَهُ  
الْأَرْضَ فَأَنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا<sup>2</sup> فَوُصِفَتْ لَهُ عَيْنُ الْحَيَاةِ وَقِيلَ  
لَهُ مَنْ شَرِبَ مِنْهَا شَرْبَةً لَمْ يَمُتْ حَتَّى يَسْمَعَ الصَّيْحَةَ وَإِنَّهُ  
10 خَرَجَ فِي طَلِبِهَا حَتَّى انْتَهَى إِلَى مَوْضِعٍ فِيهِ ثَلَاثُمِائَةِ  
[fol. 172<sup>a</sup>] وَسَتُّونَ عَيْنًا فَكَانَ الْخَضِرُ عَلَى مَقْدَمَتِهِ وَكَانَ مِنْ  
أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيْهِ فَأَعْطَاهُ حُوتًا مَالِحًا وَاعْطَى كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ  
أَصْحَابِهِ وَقَالَ لَهُمْ لِيَغْسِلُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ حُوتَهُ عِنْدَ كُلِّ عَيْنٍ  
فَانْطَلِقُوا وَانْطَلَقَ الْخَضِرُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى عَيْنٍ مِنْ تِلْكَ الْعَيْنِ  
15 فَلَمَّا غُمِسَ الْحُوتُ فِي الْمَاءِ حَيَّيَ فَأَنَسَابَ فِي الْمَاءِ فَلَمَّا رَأَى  
الْخَضِرُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَلِكَ عَلِمَ أَنَّهُ قَدْ ظَفَرَ بِمَاءِ الْحَيَاةِ فَرَمَى  
بَنِيَابِهِ وَسَقَطَ فِي الْمَاءِ فَجَعَلَ يَرْتَمِسُ فِيهِ وَيَشْرِبُ مِنْهُ فَرَجَعَ كُلُّ

<sup>1</sup> Fol. 174<sup>b</sup> سعيد بن عمر بن عبد الله.

<sup>2</sup> Cf. Koran 18, 83.



واحد منهم الى ذى القرنين ومعه حوته ورجع الخضر وليس  
 معه الحوت فسأله عن قصته فاخبره فقال له أَشْرَبْتَ من  
 ذلك الماء قال نَعَمْ قال انت صاحبها وانت الذى خُلِقْتَ  
 لهذه العين فابشّر بطول البقاء فى هذه الدنيا مع الغيبة  
 عن الابصار الى النَّفْخِ فى الصُّور

5

## 2. Aus 'Omāras Alexandergeschichte

Kodex British Museum Or. 5928

(Vgl. S. 129f.)

[fol. 3<sup>b</sup>] حديث ذى القرنين وأخباره وعجائبه على  
 اختلاف الروايات وَمَنْ جَمَعْنَا أخبارهم وذكرنا أَحْسَنَهَا وذكرنا  
 ما يوافق كتابَ الله تعالى منها والناس يختلفون فى ذى  
 القرنين منهم من يقول هو من اليمن ومنهم من يقول هو من  
 الفرس ومنهم من يقول هو من بنى اسرائيل ومنهم من يقول 10  
 هو من الاشبان ومنهم من يقول كان نبياً ومنهم من يقول  
 كان مَلِكًا ومنهم من يقول كان روميًا ومنهم من يقول كان  
 من ولد العيص بن اسحق بن ابراهيم صلعم وكان ملكه بعد  
 المسيح عم ومنهم من يقول كان روميًا من ولد الروم الاول  
 من ولد نوس (يونان = يونن =) ابن سام بن نوح 15  
 عم وكان ملكه بعد مُلْك النمرود ومنهم من يقول كان من  
 العماليق من ولد عملاق بن سام بن نوح عم وكلهم دون  
 خبرا (خِبْرَة = sic) قال ياسر حدثنا عمارة بن زيد عن  
 حمد بن اسحق وعن من حدثه ان ذا القرنين فيصر من  
 القياصر وانه بنى الاسكندرية وبنى منارتها وطاف من مشرق 20  
 الشمس الى مغربها

[fol. 4<sup>b</sup>] قال عبارة حدثنا ابن قدامة عن سعيد عن  
 ابيه ان سلمان رحمه الله قال كُنَّا مَعَاشِر اهل فارس نقول  
 ان ذا القرنين مَنَّا وَاِنَّه المصوَّر في بيوت خدمنا (خدمتنا =)  
 [fol. 5<sup>a</sup>] قال عامر صدق اخبارهم ما روى عقبة بن عامر  
 5 الجُهَيْنِي (الجهني) عن رسول الله صلعم انه سُئِلَ عن ذى القرنين  
 فقال كان روميًّا من اهل لريئة قال عبارة وانا سائق قصّة  
 ذى القرنين وسيرته على مبلغ الرواية واسأل الله تعالى  
 التسديد حدثنا اسمعيل بن عبد الرحمن قال حدثنا الكلبى  
 عن ابي صالح عن ابن عباس قال عبارة وروى عن ابن ابي  
 10 نجيج عن عطا عن ابن عباس قال عبارة حدثنا اسحق بن  
 بشر عن جبير عن الخخاك عن ابن عباس قال عبارة  
 وحدثنا قاسم بن نصير عن سعيد بن عروة [ابى عروبة 1.]  
 عن قتادة عن الحسن وغير هؤلاء ممّن ذكر قصّة ذى  
 القرنين قال ان ذا القرنين اسمه الاسكندر بن القيلقوس (sic)  
 15 ابن قصير بن نواكل بن نون (يونن 1.) بن سام بن نوح  
 صلعم وهو من الروم الاول وهو الذى بنى الاسكندرية . . . وَاِنَّه  
 روميّة بنت مرّية بن عونلا (sic) ابن نوبن (يونن 1.) بن  
 سام بن نوح عمّ

[fol. 6<sup>a</sup>] فاصاب فيها ان لله عينًا في ارضه يقال لها  
 20 عين الحيوان (sic) أَصْلُهَا من الجنة مَن شرب منها ألبسه الله  
 النضرة وكساه ثوب الحياة والبهجة فيكون مَلَكًا محبوبًا مغبوطًا  
 مسرورًا الى يوم القيامة ثم يصير بعد ذلك الى الجنة وَيُعْطَى  
 في الدنيا ما تُعْطَى الملائكة ولا يحتاج الى الطعام ولا  
 للشراب ويُسَخَّر الله تعالى [fol. 6<sup>b</sup>] له الهواء ويمشى على مَنّين  
 25 الماء ويظهر اذا شاء ويخفى اذا شاء وانه سيدركها رجل من

ولد نوبن (يونن 1) بن سام بن نوح فيشرب منها ويهب  
الله له من الحياة

[fol. 7<sup>b</sup>] وإِنَّه شاورَ امَّه فقالت له أَيُّ بُنَيَّ أَرى لك ان

يخرج معك ابن خالتك اليسع فَأَتى رايث لك له خيرًا ورايت  
له بهانًا واضحًا فشاورَه فيما تُريد من أُمورك واتَّخِذه وزيرًا او<sup>5</sup>  
ظهيرًا فَإِنَّه نَعَم الوزير [fol. 8<sup>a</sup>] والظهيرُ معك فيقال ان اليسع  
ابن خالته وهو الخضر عليه السلام وهو اليسع بن عامل بن  
نوبكفى بن عوبلا بن سام بن نوح عليهم السلام قال  
عمارة وقد رووا (sic) أناس عليهم السلام من اهل العلم ان خمسة  
من الانبياء لكل نبي اسمان منهم اليسع وهو الخضر ويوشع<sup>10</sup>  
ابن نون وهو الكفيل ويعقوب وهو اسرائيل الله (sic)<sup>1</sup> ويونس  
وهو ذا (sic) النون وعيسى وهو المسيح ومحمد صلعم اسمه في  
التوراة احمد وفي الانجيل احمد وفي القرآن محمد

[fol. 16<sup>b</sup>] فسألهم عن ما خَلَف ارضهم فقالوا له ايها

الْمَلِكُ خَلَفْنَا وادى الرَّمْلُ وَخَلَفَ وادى الرمل الظلمة قال وما<sup>15</sup>  
هي هذه الظلمة قال (قالوا 1) متكاثفة مطبقة لا يخيل  
(يُخَيَّلُ) فيه نور ولا يضيء بها مصباح وهي خلف قرن الشمس  
والشمس لا تبلغها ولا تنير فيها قال فهل وجدتم في علمكم  
او أخبركم آباؤكم ان احداً من خَلَق الله يدخلها قالوا  
سبعنا [fol. 17<sup>a</sup>] آباءنا وقرأنا في كُتُب أوائلنا انه يدخل<sup>20</sup>  
هذه الظلمة رجلا من ولد سام بن نوح يَرِد احدهما عين  
الحياة ويبقى الآخر مَلِكًا فتخيّر بعدد اصحابه خيلاً من تلك  
المدينة واخذ من اهل المدينة أَدِلَّاءً وتوجّه سائرًا الى ارض

<sup>1</sup> Das Wort ist anscheinend zu streichen.

نورُها كالنور بين العشائين وانتهى الى وادى الرمل واذا وادٍ فيه خطوط بعيد ما بين الغدوتين<sup>1</sup> واذا هو يجرى برمل اسود كقطع الليل المظلم في سرعة مَرِّ الريح واذا جبال سود طيرُها ووحشها وسباعها وهوامها وكل ما فيها من الحيوان اسود كله واذا ذلك الوادى لا يسقط فيه شيء الا هلك ولا يستطيع احد سلوكه ومن ورائه ظلمة عظيمة لا يُجَدُّ فيها نور وإن ذا القرنين امر اصحابه بالنزول فنزلوا وانفرد من عسكره يصلى ويبتهل الى الله تعالى ويسأله العونة على دخول الظلمة ثم انقادت عزيمة واتفق رأيُه على ان يخلف ثقَلَه وعسكره بالموضع الذى هو فيه وان يولى عليهم رجلاً يرتضيه ويرتضى حالته يفعل ذلك وعهد الى الرجل الذى استخلفه ان يقيم في موضعه حولاً فان عاد اليه وإلا انصرف لشأنه وأنه ضرب حول عسكره بهو ادقا(?) من الظلمة التى سخرها الله له فاختر عشرة آلاف رجل على عشرة آلاف فرس فصير على مقدمتهم اليسع ابن خالته وصار هو على ما هو قاصده فسخر له عيون ذلك الوادى بمن معه فلما سار الى الظلمة ذهب ليدخلها بالنور فاذا النور الذى معه لا يُغنى فيها شيئاً فسار في الظلمة بالنور وعهد الى ابن خالته وهو على مقدمته ان يُوقع صوته بتكديد الله وحده ففعل ذلك هو وعسكره [fol. 17<sup>b</sup>] فساروا في الظلمة ما شاء الله لا يبصر احدٌ يده فساروا الى ان وصلوا الى ارضِ رضراضٍ فسمع ذو القرنين قابلاً (sic) يقول من الظلمة لا شريك له فى مُلكه ولا يغالب

<sup>1</sup> Lies العدوتين. Vgl die „Nachträge“.

<sup>2</sup> يُجَدُّ = يُوجَدُ, vgl. de Goejes Glossar zur *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* p. 375 s. v. وزن.

في سلطانه ولا تُدرك الطاعات بالتكبير قال فلما سمع ذلك  
 علم انه لا يبلغ ما يطلب الا بالتذلل والافتقار ثم امر ابن  
 خالته اليسع فرجع وقال لاصحابه تزودوا مما تطلب عليه خيولكم  
 فانه من اكثر ندم ومن اقل ندم فأخذ كل واحد منهم ما  
 اراد فلما انصرفوا الى عسكرهم نظروا ذلك الرضراض فوجدوه<sup>5</sup>  
 جوهراً اخضر واحمر لم ير مثله فممنهم من ندم على ما فاتته  
 قال فحلف ذو القرنين اصحابه وانفرد هو وابن خالته فعبّر  
 الوادي حتى اذا سار الى الظلمة قال ذو القرنين لابن خالته  
 اي أخ انما اطلب في هذه الظلمة عين الحياة التي من شرب  
 منها خلد في الدنيا ولبس البقاء ونحر الله له الماء والهواء<sup>10</sup>  
 وجميع الاشياء ولا بُد لأحدنا ان شاء الله من ورودها  
 فالذي يردّها منا فليقم عليها مقدار خمسين صلاة كلما  
 صلى صلاة هتف باسم صاحبه ثلاثاً فان اجابه بعد هذه  
 المدّة والا فليمض لشأنه فان كنت انت المُدرك لها والشارب  
 منها وحرمتها انا وفقدتني فتولّ امر عسكري وسرّ الى امي<sup>15</sup>  
 فأبلغها سلامي وأحسن عزاءى ثم اعتنقا وودع كل واحد  
 منهما صاحبه واخذ ذو القرنين ذات اليمين واخذ الخضر  
 ذات الشمال فصار الخضر اياماً في ظلمة مُدْهِمَةٍ وارض سهلة  
 لا يفتر لسانه من ذكر الله عز وجل والثناء عليه حتى  
 انتهى الى جبل عظيم اجرد املس لا يستطيع احد صعوده ولا<sup>20</sup>  
 الإرقاء عليه واذا في أعلاه [fol. 18<sup>a</sup>] نور كنور الشمس فطاف  
 بالجبل حتى اصاب مصعداً فصعد حتى انتهى الى ذلك النور  
 فلما انتهى اليه فاذا هي خربة مدورة تملأ الكف مُلْكَمَةً  
 يسطع ذلك منها فهم بأخذها ثم انه اهابه فودى خذها ولا  
 تخف فهي دليلتك في هذه الظلمة الى عين الحيرة باذن الله<sup>25</sup>



عز وجل فآخذها بيده وكان يرمى بها فتهدى حتى يقع في  
 منتهى نورها فيسير في نورها حتى ينتهي اليها ثم يأخذها  
 فيرمى بها ثم يسير في ضوءها قال فبينما هو كذلك اذ وقع  
 في ارض فجعل يمشي فيها فيسمع تحت رِجْلَيْهِ صوتًا فقبض  
 5 على قبضة من تلك الارض فأمسكها بيده حتى انتهى الى الخرزة  
 فتأمله في ضوءها فاذا هو جوهر لم يُرَ في الدنيا مثله فألقاه  
 من يده وألقى الخرزة امامه فسار الى ان انتهى الى ارض طيبة  
 الريح فقبض على قبضة منها فلما سار (صار 1.) الى الخرزة تأمل  
 ما في يده في ضوءها فوجده مسكًا اذفر لم يُرَ مثله في الدنيا  
 10 بين هذه الأئمة ولا اعظم رائحةً فألقى ما في يده وحمد الله  
 تعالى ورمى الخرزة امامه ثم مضى يأخذها فوقع في ارض طيبة  
 رائحتها فاخذ منها شيئًا فلما صار الى الخرزة تأملها فاذا  
 هو عنبر لم يُرَ في الدنيا مثله ثم رمى بالخرزة امامه ومضى  
 يتلوها حتى انتهى الى شجرة عظيمة من ياقوت احمر واذا  
 15 الشجرة على ساق اصلها عَقِيَانٌ وَأَغْصَانُهَا عَالِيَةٌ<sup>1</sup> ثم انه وجد  
 في اصلها ورقًا من ورقها فاذا هو حُلْدٌ مَوْشَاةٌ واصاب ثمرًا من  
 ثمرها فاذا هو كَأْمَثَالِ الْقَلَالِ الْعِظَامِ في طيب ريح المسك الاذفر  
 واذا في اصل الشجرة عَيْنُ مَاءٍ عَذْبٍ زَلَالٍ ابيض من الثلج  
 وَأَطْيَبَ رِيحًا من المسك واطيب [fol. 18<sup>b</sup>] طعمًا من العسل  
 20 واذا فائل يقول أَبَشَّرَ يَا عَبْدَ اللَّهِ وَأَكْتَرُ مِنْ شُكْرِ اللَّهِ تَعَالَى  
 فقد اشرفت على عين الحيوه فردّها وأشكر الله الذي أوصلك  
 اليها ولا تَنْسَ عَهْدَ صَاحِبِكَ قَالَ وَإِنَّ الْخَضِرَ وَرَدَهَا وَتَوَضَّأَ  
 منها واغتسل فيها ثم قام فصلى خمسين صلاة كلّا سَلَّمَ

<sup>1</sup> Lies غالبية (ein Aroma), vgl. Z. 17 (Nöldeke).

- نادى باسم ابن خالته ثلثًا حتى قضى صلوته فحينئذ شرب  
 من العين فجرت فيه النظرة وألبس ثوب الحياة وأعطى في  
 نَصْرِهِ الضياء والقوة وكسى ثوبَ الحكم ورُدَى برداء النصر  
 ونودى يا عبد الله ان الله قد سَمَّاكَ اسمًا شريفًا فانت  
 الخضر تخضر من الارض ما نالته قَدَمَاكَ قد سَخِرْتُ لك الأقطار<sup>5</sup>  
 والهواء والبحار تخضر عند ذكرك تختفى اذا شئت وتظهر اذا  
 احببت وانت وكيل الله على البحر وامينه على البر اعطاك الله  
 الخلد وطول العمر فلما سمع ذلك خر لله ساجدا واطال  
 السجود يسأل ربه الوصول الى عسكره على ما وهب له ثم  
 انصرف راجعًا الى عسكر ذي القرنين فاقام فيه ينتظره<sup>10</sup>  
 [fol. 21<sup>a</sup>] وانتهى (أي ذو القرنين) الى عسكره فاصاب ابن  
 خالته هناك وقد البسه الله ثوب الحياة واجرى فيه النضرة  
 وضاعف له الجمال والكمال فهو لا يسهو ولا يلهو ولا يفتر ولا  
 يغفل عن ذكر الله تعالى فلما سلّم عليه وسأله عن ما لقي  
 في طريقه فاخبره انه ظفر بعين الحياة وشرب منها وانه انتظره<sup>15</sup>  
 عليها حتى صلى خمسين صلاة يهتف بين كل صلاتين  
 باسمه كما عهد اليه فلما أيس (يئس =) منه رجع الى موضعه  
 فقال له ذو القرنين فكيف عبرت بالوادي ولم اكن معك فقال  
 له الخضر عبرته بقدرة مَنْ سَخَّرَ لك ما سَخَّرَ واعطاك ما اعطاك  
 فأتى لما شرب من عين الحياة خرج من صورتي غلّ بني<sup>20</sup>  
 آدم فما لي غلّ وذهب عني الحسد فما لي حسد وسقط عني  
 الكبر فما لي كبر وعمر بي العلم فما لي جهل وملكني [21<sup>b</sup>]  
 الحِلْم فما لي طَيْش وسقطت عني الشهوات وذهبت مني اللذات

فَقُبِلَ<sup>1</sup> يَا خَضِرُ أَنْتَ سَمَوْتُ أَرْضِي جَنَّتِي رُوحَانِي مَلَكْتِي أَدَمِي  
 بَرِّي بِحَرِّي أَطْلَعَكَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى عِلْمِ سِتِّ السَّمَوَاتِ وَمَنْعَكَ  
 عِلْمَ السَّابِغَةِ لِأَنَّ فِيهَا جَنَّتَهُ وَأَطْلَعَكَ عَلَى عِلْمِ سِتِّ أَرْضِيْنَ  
 وَمَنْعَكَ [عِلْمَ +] السَّابِغَةِ لِأَنَّ فِيهَا نَارَهُ وَوَكَّلَكَ عَلَى الْبَحَارِ  
 5 وَأَطْرَافِ الْأَنْطَارِ فَانْتَ الْخَضِرُ تَخْضِرُ عِنْدَ التَّذْكَارِ وَلَا تَصَلِّي فِي  
 مَوْضِعٍ مِنَ الْأَرْضِ إِلَّا أَخْضَرَ كُلَّ مَوْضِعٍ لِحَقَّتْهُ مَسَاجِدُكَ وَأَطْرَافُكَ  
 [fol. 24<sup>a</sup>] قَالَ عِمَارَةُ حَدَّثَنِي [fol. 24<sup>b</sup>] أَبُو حَذِيفَةَ عَنْ  
 اسْحَقَ بْنِ بَشَرَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عُرْوَةَ (عُرْوَةُ 1.) عَنْ قَتَادَةَ  
 عَنِ الْحَسَنِ قَالَ إِنْ ذَا الْقَرْنَيْنِ لَمَّا فَرَّغَ مِنَ السِّدِّ وَأَحْكَمَهُ  
 10 وَبَنَاهُ وَأَتَقْنَهُ عَمَلٌ عَلَى رَأْسِهِ طَلَسَمًا مِنْ حِجَارَةٍ عَلَى تَمَثَالِ الْعُقَابِ  
 وَكُتِبَ عَلَى صَدْرِهِ اسْمًا مِنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَهُوَ هُنَاكَ  
 مَعْرُوفٌ مَوْضِعُهُ مِنْ وَسْطِ السِّدِّ فَإِذَا أَتَاهُ يَاجُوجُ وَمَاجُوجُ  
 يَلْحَسُوهُ حَتَّى يَرْقَ وَيُورَى<sup>2</sup> مَا خَلْفَهُ يَصِيحُ ذَلِكَ الْعُقَابُ صِيحَةً  
 لَا يَبْقَى أَحَدٌ مِنْ قُرْبِ السِّدِّ إِلَّا سَمِعَ حَسَّهُ وَذَكَرَ الْحَسَنَ  
 15 فِي خَبْرِهِ إِنْ صَوْتُهُ يَسْمَعُ مِنْ عَشْرَةِ أَيَّامٍ فَإِذَا سَمِعَ ذَلِكَ أَهْلُ  
 تِلْكَ الْبِلَادِ ضَجَّجُوا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالْبَكَاءِ وَالِدَعَاءِ وَالرَّغْبَةِ إِلَيْهِ  
 فَبَعَثَ اللَّهُ تَعَالَى الْخَضِرَ وَالْيَاسَ فَيَمْرَانُ بِهِمْ فِي الْهَوَاءِ  
 فَيَسْمَعَانِ أَصْوَاتَهُمْ وَبَكَاءَهُمْ فَيَقُولَانِ وَهْمَا يَمْشِيَانِ فِي  
 الْهَوَاءِ أَتَيْهَا الْقَوْمُ دُومُوا عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ فَاتَّكُمُ عَلَى خَيْرِ مَا  
 20 كُنْتُمْ هَكَذَا ثُمَّ يَمْضِيَانِ إِلَى السِّدِّ فَيَبْيِيتَانِ عَلَيْهِ وَيَجْرَسَانِهِ  
 وَيَدْعَوْنَ (وَيَدْعَوَانِ 1.) اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَعُودَ كَمَا كَانَ 'رُؤْيُ  
 عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ يَقْبَلُ أَتْوَامٌ مِنْ

<sup>1</sup> Kaum in فُقِيل zu verbessern. „Eine unsichtbare Stimme (قَابِلٌ) rief“. Vgl. p. 311, 22.

<sup>2</sup> Verbesserung Nöldekes. Ms.: بَرَقَ وَقُرَى

ياجوج وماجوج في كل ليلة الى السدّ فيلحسوه بالأسنتهم  
 حتى يرقموه ويلحسونه بأفواههم وانيابهم مثل المّبارد  
 والأسنتهم مثل المناشير فاذا رقه ورأوا ما خلفه جاءهم الخضر  
 والياس عليهما السلام فصاح (فصاحا. 1) بهم صيحة هائلة  
 مُرْعبة فيزلّون هاربين ويمرّان على السدّ بأيديهما فيعود<sup>5</sup>  
 كما كان أوّل مرّة ولا يزالان كذلك ابدًا في كل ليلة حتى  
 اذا كان المقدار وتمّ الميقات وذلك عند خروج الامام المهديّ  
 [fol. 25<sup>a</sup>] فاذا خرج اتاه الخضر والياس فيسلّمان عليه  
 فيسألها العكبة فيأذن لهما في ذلك فيبقيان معه وهما في ذلك  
 لا يتركان السدّ حتى يخرج الدجال فيحضر الناس بيت<sup>10</sup>  
 المقدس وفيهم الامام المهديّ والخضر والياس عليهما السلام  
 معه فيشتغلان عن السدّ فيفتحه ياجوج وماجوج فيومئذ  
 يمرّج بعضهم في بعض وهو قوله تعالى وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ  
 يَمُوجُ فِي بَعْضٍ<sup>1</sup>

[fol. 28<sup>b</sup>] فقال لهم إني سمعت ان لله في ارضه<sup>15</sup>  
 [fol. 29<sup>a</sup>] عينًا يقال لها عين الحياة مَنْ شرب منها لم  
 يموت الى يوم القيامة وكان مصيره الى الجنّة فخرجت في طلبها  
 فدخلت الظلمات وبلغت أطراف الدنيا ففاز بها غيرى ورجعت  
 ولم أدرك أُملى

### 3. Aus Šūrīs Alexandergeschichte

Kodex British Museum Add. 7366

(Vgl. S. 179, Anm. 4)

[fol. 1<sup>b</sup>] قال الراوى الشيخ ابراهيم بن مفرّج الصورى<sup>20</sup>  
 رحمة الله عليه، اما بعد فأننى وقفت على سائر قصص الانبياء

<sup>1</sup> Koran 18, 99.

عليهم السلام وسير الملوك من حين خلق الله آدم وهبوطه  
الى الارض الى ان بعث الله سيد الأمم محمد بن عبد الله بن  
عبد المطلب صلى الله عليه وسلم فلم أجد أثبت من  
ملك الاسكندر وذلك قوله تعالى وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ  
قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا الى قوله تعالى وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا

الآيات<sup>1</sup> فلما سمعت ما اخبر الله تعالى في قصته تتبعت أخباره  
ووقفت على آثاره ثم لم التفت فيها الى قول القصص  
والطريقة ولم ارى (ارو 1) عن ابي الحسن البكري الا ما وافق  
الكتاب وتصححت الكتاب المعروف<sup>2</sup> فانه يشتمل على اخبار  
الملوك وسيرهم وجميع ما جرى لهم ثم تدققت في معرفة أسمائهم  
وأنسابهم من ذلك ما يتوجه على مثلى ان يعرفه فجمعت  
هذا الكتاب الذي يشتمل على سيرة الملك الاسكندر وطوافه  
الارض شرقها وغربها برّها وبحرها

[fol. 296<sup>a</sup>] ثم اقبل الاسكندر على الخضر وقال له يا سيدي  
قد انتهيت ان يكون معي من هذا الدرّ شيء لعل الله سبحانه  
وتعالى يسهل لي اذا دخلت الظلمات على النظر الى عين الحياة  
لعل أرزق منها شربة أعيش بها الى آخر الدهر وأعبد الله  
عز وجل حقّ عبادته شكرًا لما أنعم الله سبحانه وتعالى عليّ  
[fol. 296<sup>a</sup>] قال الراوى ومن الغد امر الناس بالرحيل  
فرحلوا وساروا يقطعون تلك البرارى والقفار ايامًا عدّة فأنشروا  
على ارض زهكة (زكية 1)<sup>3</sup> الرائحة وسمعوا هناك اصواتًا هائلة  
فارتفعت قلوب الأمم وطمّن الخضر قلوب الناس والأمم والملوك

<sup>1</sup> Koran 18, 82—98.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 181, Anm. 6.

<sup>3</sup> Verbessert nach Kodex Add. 7368. [S. jedoch „Nachträge“.]



واعلمهم ان لا خوف عليهم وقال لهم هذا موضع يقال له  
الدردور فقالت رضية<sup>1</sup> وما هو [fol. 296<sup>b</sup>] الدردور فقال  
خسف في الارض تنزل فيه مياه العيون والانهار والشلوط فمنه  
من (ما 1.) ينزل الى الارض الثانية ومنها ما يتفرق في البحار  
قال فلما سمعوا الناس ذلك سبّحوا الله تعالى وقدسوه وامر<sup>5</sup>  
الناس بالنزول وطلب الناس الملك الاسكندر واعلموه انه قد  
قارب الظلمات ففرح الناس بالمقام هنالك ثم طلب البحر  
الحيط في خواص البطارقة وقال لاصحابه من العلماء اي الدواب  
اصبر في الظلمة قالوا المهارة الحويّية فامر فأتى اليه ستة آلاف  
مُهَر فانتخب لها ستة آلاف رجل من اصحابه فركبوا والخضر<sup>10</sup>  
عليه السلام المهارة واقتحموا الظلمة التي بالشرق ومعه  
خرزتان تضيء كالكواكب وقيل حجارة الياقوت فاخذ حجراً ودفع  
آخر للخضر عليه السلام وقدمه أمامه على الفئ رجل فصار  
الخضر عليه السلام في تلك الظلمة ايماءً وليالياً (sic) لا يعرفون  
فيها ليلاً ولا نهاراً قال ثم في بعض الايام نزل الاسكندر<sup>15</sup>  
ومن معه للراحة وثم الخضر سائر وحده فانتهى الى المكان  
الذي فيه العين بالخرزة التي معه ونزل عن دابته وتبع ضوء  
الخرزة حتى انتهى الى العين وخلع ثيابه واغتسل منها وقيل  
انه تقدم امام من كان معه من الأمم فرأى بين يديه شيئاً  
يبرق فقصده فاذا به ماء يخرج الى جانبه فاخذ من ادمه<sup>20</sup>  
وقعد لياكل على العين الى ان يلحقوه اصحابه ثم شرب من  
الماء وغسل يديه ثم وقع من الماء على الشفرة فتحرّكت  
فعلم انها عين الحيرة ونظر فيها من السمك انواعاً مختلفةً  
على ظهورها وعلى جوانبها مكتوب بماء الذهب والفضة سجان

<sup>1</sup> Kod. Add. 7368 رضية sic. الملكة

الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ سُبْحَانَ الدَّائِمِ دَوَامِ الْأَبَدِ سَبُّوحٌ قَدُّوسٌ  
 رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ قَالَ فَتَعْجَبُ الْخَضِرُ (sic) مِنْ ذَلِكَ وَسَبَّحَ  
 اللَّهَ وَقَدَّسَهُ وَقِيلَ أَنْ سَمَكَةً كَانَتْ مِنْ زَادِهِ فَوَقَعَ عَلَيْهَا مِنْ  
 الْمَاءِ فَعَادَتْ إِلَيْهَا الرُّوحُ فَشَرِبَ مِنْهَا وَمَلَأَ رَكْوَتَهُ وَقَالَ هَذِهِ  
 5 لِلْأَسْكَندَرِ ثُمَّ صَلَّى رَكَعَتَيْنِ عَلَى شَفِيرِ الْوَادِي فَسَارَ فَالْتَقَى  
 بِأَخْبَاحِهِ فَمَرَّ بِوَادِي الرَّبْرِجَدِ فَقَالَ لِأَخْبَاحِهِ مِنْ أَخَذَ مِنْهُ نَدَمٌ  
 وَمَنْ لَمْ يَأْخُذْ مِنْهُ نَدَمٌ وَفَازَ الْخَضِرُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْعَيْنِ  
 دُونَ الْمَلِكِ الْأَسْكَندَرِ

[fol. 297<sup>b</sup>] فَقَالَ الْأَسْكَندَرُ لِلْخَضِرِ يَا سَيِّدِي تَعَبْنَا وَشَقِينَا  
 10 وَكَانَ الرِّزْقُ وَالْحَيَاةُ لَكَ وَحَدِّكَ فَمَدَّ الْخَضِرُ يَدَهُ إِلَى السَّطِيحَةِ  
 الَّتِي خَبَأَ فِيهَا الْمَاءَ الَّذِي لِلْأَسْكَندَرِ فَلَمْ يَرِ (sic) فِيهَا  
 مِنَ الْمَاءِ شَيْئًا فَاغْتَمَّ لِذَلِكَ وَعَلِمَ أَنَّ كُلَّ مَقْدَرٍ كَائِنْ وَاقِعٍ  
 عَلَى الْمَلِكِ الْأَسْكَندَرِ وَقَالَ لَهُ أَيُّهَا الْمَلِكُ لَا مَفَرَّ مِنْ قَدَرٍ  
 وَمَا كَانَ لَكَ سَيِّئَتِكَ

#### 4. Aus Sibṭ Ibn al-Ġauzīs Mir'at az-Zamān

Kodex British Museum Or. 4215

[fol. 77<sup>a</sup>] 15 فَصَلِّ فِي ذِكْرِ ذِي الْقَرْنَيْنِ وَرَدِّهِ بَيْنَ الشَّدَائِنِ  
 وَنُحُوهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قَالَ ابْنُ  
 مَسْعُودٍ الَّذِينَ سَأَلُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُمُ  
 الْيَهُودُ وَاخْتَلَفُوا فِي اسْمِهِ عَلَى أَقْوَالٍ أَحَدُهَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ  
 الْخُحَّاكِ بْنُ مَعْدٍ قَالَهُ عَلَى كَرَمِ اللَّهِ وَجْهَهُ وَالثَّانِي الْأَسْكَندَرُ  
 20 قَالَهُ وَهَبُ وَالثَّلَاثُ عَبَّاسُ بْنُ قَيْصَرَ وَابُوهُ أَوَّلُ الْقِيَاصَةِ قَالَهُ  
 مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ (بن. del.) زَيْنِ الْعَابِدِينَ وَالرَّابِعُ  
 صَعْبُ بْنُ الْقَلَمْسِ ذَكَرَهُ ابْنُ أَبِي خَيْثَمَةَ وَاخْتَلَفُوا فِي عِلَّةِ تَسْمِيَتِهِ

بذى القرنين على افعال<sup>1</sup> . . . . [fol. 77<sup>b</sup>] واختلفوا في زمان  
 كونه على افعال احدها في القرن الاول من ولد يافث بن نوح  
 قاله علي عليه السلام واتته ولد بارض الروم والثاني انه كان  
 بعد ثمود قاله الحسن والثالث انه من ولد اسحاق من ذرية  
 العيص قاله مقاتل والرابع انه كان في الفترة بين موسى وعيسى<sup>5</sup>  
 عليهما السلام والخامس بين عيسى ومحمد صلى الله عليه  
 وسلم والسادس انه كان من ذرية يونان بن نوح في ايام  
 الخليل عليه السلام وهذا الاصح ذكره ابو الحسن ابن المنادي  
 . . . . قُلْتُ وهذا خلاف قول مَنْ قال ان نمرود عاش اربعمئة  
 سنة بعد ابراهيم لأن ذا القرنين ما كان في ايام نمرود بل<sup>10</sup>  
 بعده لأن ذا القرنين ملك الارض ايضا فتكون وفاة نمرود في  
 ايام الخليل عليه السلام كما ذكر مقاتل وقال مقاتل كان  
 ذو القرنين من حبير وفد ابوه الى الروم فتزوج امرأة من  
 غسان فولدت له ذا القرنين وقد ذكرناه . . . . [fol. 78<sup>a</sup>] وروى  
 سعيد بن جبير عن ابن عباس قال قطع الاسكندر الارض<sup>15</sup>  
 من مشرقها الى مغربها في اثنتي عشرة سنة وروى مجاهد  
 عن ابن عباس قال كان ذو القرنين اذا سار تكون أمامه على  
 مقدمته ستمائة الف وهو في الوسط في الف الف وفي سائيه  
 مائة الف لا ينقص هذا العدد كلما هرم واحد جعل في  
 مكانه غيره

20

[fol. 124<sup>a</sup>] الباب العشرون في قصة الخضر عليه السلام  
 [fol. 124<sup>b</sup>] واسمه اليسع بن ملكان بن فالح بن عابر بن  
 صالح بن ارفخشذ بن سالم (sic) بن نوح وقيل ملأ (sic)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Folgen nicht weniger als zwölf Erklärungen.

<sup>2</sup> Vgl. oben S. 256.

ابن ملكان بن يقطن بن فالح بن عابر وقيل هو من ولد  
ياثث بن نوح وكان وزير ذى القرنين ويسير في مقدّماته  
وقيل انه وَلَدُ رجلٍ من اهل بابل مَمَّن آمن بالخليل عليه  
السلام وهاجر معه وقيل اسمه عاميل بن ملكان وسَمَّى الخضر  
لأنّه كان اذا صَلَّى اخضرّ ما حوله وقال رسول الله صَلَّى الله  
عليه وسلم انما سُمِّي الخضر خضرًا لانه جلس على فروة بيضاء  
فاذا هى تهتَزّ خضراء اخرجته البخارى والفروة قطعة ثياب  
مفتخرة مجتمعة يابسة وروى مجاهد عن ابن عباس انه كان  
نبيًا وقال علىّ عليه السلام كان عبدًا صالحًا وعليه عامّة  
العلماء وقيل انما سُمِّي الخضر لحسنه وإشراق وجهه وذهب  
جماعة من اهل النقل الى انه تُوفِّي ومذهب مشايخ الطريقة  
وأرباب المجاهرات والمكاشفات انه حَيّ يُرْزَق وانهم يرونه  
ويشاهدونه كعُمَرَ بن عبد العزيز وابراهيم بن أَدَمَ ويُسَمَّى الحافى  
ومعروف الكَرْخَى وسَرَى السَّقَطَى والجُنَيْدَ والخَوَّاص وغيرهم وقد  
ذكر ذلك عامّة العلماء فى الحلية والرسالة ومناقب الابرار  
وغير ذلك وما كان الله ليجمعهم على ضلالةٍ وهؤلاء أرباب  
الحقائق لا يُتَصَوَّر تواطؤُهم على الكذب وكفى بإجماعهم  
حُجَّةً وَمَنْ انكر حياة الخضر عليه السلام لم يكن له ذَوْقٌ  
بإشارات القوم لأنّ مثل هذا انما يعرف الباحث من جنسه . . . .  
وذكر فى كتاب المبتدأ ان الياس والخضر شربا من عين الحياة  
فلا يموتان الى يوم القيامة فالخضر يدور البكار يهدى مَنْ  
يضلّ فيها والياس يدور الجبال يهدى مَنْ أَضَلَّ الغول هذا  
(واهما)<sup>1</sup> فى النهار فاما فى الليل فانهما يجتمعان عند سُدِّ

<sup>1</sup> Wohl Dittographie aus dem folgenden فانهما.

ياجوج وماجوج يحفظانه ومآكلهما<sup>1</sup> وقال مجاهد الخضر باقى  
الى ان يرث الله الارض ومن عليها وقال عبد العزيز بن ابي  
رؤاد<sup>2</sup> الخضر والياس يصومان شهر رمضان فى البيت المقدس  
ويوافيان الموسم فى كل عام وقال ابراهيم التيمى رايت رسول  
الله [fol. 125<sup>a</sup>] صلى الله عليه وسلم فى المنام كلما يُحكى<sup>5</sup>  
عن الخضر حق وهو عالم اهل الارض ورأس الابدال وهو  
من جنود الله تعالى

<sup>1</sup> Hier fehlt wohl die Angabe ihrer Speisen, die sich sonst findet,  
vgl. Ibn Ḥağar *Iṣāba* I 904.

<sup>2</sup> Vgl. Ibn Ḥağar *ib.* Z. 1.



## Nachträge von Professor Nöldeke

Zu S. 12, Anm. 1. Die mythischen *μακάρων νῆσοι* (schon bei Hesiod, Erga 169) wurden später lokalisiert und den kanarischen Inseln gleichgesetzt; z. B. bei Strabo 1, 3.

Zu S. 27, Anm. 1. Was die Homilie betrifft, so braucht wohl dieser Zug nicht aus der ursprünglichen Gestalt direkt zu kommen, denn diese Tendenz konnte auch leicht ein Späterer wieder entdecken.

Zu S. 31 Z. 4. Dieser Gedanke muß in jenen Jahrhunderten weit verbreitet gewesen sein. Vgl. Marc. 9, 42 (= Mth. 18, 6. Luc. 17, 2).

Zu S. 39. Zu beachten ist aber auch, daß der historische Alexander wirklich wider Willen umkehren mußte, da seine Soldaten ihm nicht bis ans Ende der Welt folgen wollten. Den Ganges erreichte er nicht, so sehr ihn dies betrückte.

Zu S. 41. Daß der Mensch nicht aufhört zu begehren, bis sein Auge mit Staub bedeckt wird, ist ein Satz, der im Orient oft wiederkehrt. Er findet sich im syrischen *Ahîqâr* 47, 66 und soll auch im Koran gestanden haben (s. meine *Geschichte des Qorâns* 175 ff.).

Zu S. 44, Anm. 4. Ohne Zweifel ist es *فِتْنَةٌ* „Finsternis“ (gleichgültig, ob etymologisch richtig mit *ἴ*, oder nach babylonischer Aussprache mit *ἵ* geschrieben). Sollte *פַּרֵּשׁ* hier nicht „unterscheiden“ (= erkennen, sich zurechtfinden) heißen? Vgl. *פָּרַשׁ* (*פָּרַשׁ* „klug“).

Zu S. 54, Anm. 6. „500“ ist auch die in buddhistischen Erzählungen immer wieder vorkommende Zahl. Es ist sehr wohl möglich, daß dieser Gebrauch der Zahl 500 durch die aus Indien stammenden Geschichten auch unserm Erzähler geläufig geworden war.

Zu S. 59, Anm. 2. Dazu kommt noch, daß der eigentliche Pseudokallisthenes auf literarischen Quellen über Alexander beruht, wir aber bei der Lebensquellsage auf rein mythischem Boden stehen.

Zu S. 63, Anm. 4. Die beiden Meere, deren eines salzig, das andere süß ist, die nahe aneinander grenzen, aber durch einen Damm geschieden sind, spielen im Koran auch sonst eine Rolle, Sure 25, 55. 27, 62. 35, 13. 55, 19 (die älteste Stelle). Jedenfalls eine Vorstellung, die ganz andern Ursprungs ist als die vom Lebensquell.

Zu S. 98 unten. Berührungen namentlich mit Christen gab es auch in Syrien nicht wenige, vgl. z. B. Becker in der Goldziher-Festschrift.

Zu S. 110, Anm. 7. Warum soll hier *Farwa* nicht ursprünglich die gewöhnliche Bedeutung „Pelz“ haben? Daß den muhammedanischen Gelehrten dies nicht einfach genug war, kann uns gar nicht imponieren.

*Farwa* ist ein ganz übliches Wort. *Lisān* 20,10 hat auch alle diese Angaben, aber nur für die Chadhirlegende. Sonst findet sich von diesen angeblichen Bedeutungen keine Spur.

Zu S. 113. Zu beachten ist aber immer, daß das übliche Wort für „grün“ *achdhar* ist, und daß die seltenere Form *chadhir* als Übersetzung von *Γλαῦκος* befremdend ist. Der Meeresdämon *Γλαυκός* ist ursprünglich doch nichts weiter als die *γλαυκή θάλασσα* selbst. Auch eine Nereide heißt *Γλαύκη*.

Zu S. 114, Anm. 4. Schon bei Homer bezeichnet *γλαυκή* schlecht-hin die Farbe des Meeres, d. h. des Wassers, nicht des Tangs, der nur unmittelbar am Ufer (d. h. im griechischen Meere) vorkommt. Tang und Schilf haben gewiß mit dieser ganzen Sache gar nichts zu tun.

Zu S. 115, Anm. 1. Es ist immer wieder zu betonen, daß *Γλαῦκος* ursprünglich nichts als das Meer selbst (*πόντος*) ist, so gut wie *Γλαύκη*, *Ἀμφιτρίτη* usw. (*θάλασσα*).

Zu S. 117 oben. Hier fragt sich aber, ob Chadhir nicht an die Stelle eines einheimischen Meeresgottes getreten ist, wie der Säulenheilige Simon, der den Schiffern in Seenot hilft, und ähnlich Kastor und Pollux.

Zu S. 117, Anm. 4. Sind das vielleicht zum Judentum bekehrte Eingeborene? Vgl. die Thomaschristen und anderseits die abessinischen Juden, welche Agaus sind.

Zu S. 144, Anm. 2. Könnte die andere Version nicht auf einer verkehrten Auffassung von „Leuchte meiner Füße“ (Psalm 119, 105) beruhen?

Zu S. 152, Anm. 4. *Wādi* ist eben der langgestreckte Hohlraum, in dem unter Umständen Wasser fließt. Ich würde aber doch lieber „Sandfluß“ setzen, weil die Hauptsache ist, daß der Sand, wie sonst das Wasser, fließt.

Zu S. 191 l. Z. Ibn Hischām wird doch wohl nur Klient einer arabischen gens gewesen sein, die sich von den Himjar ableitete.

Zu S. 211, Anm. 9. Bei *ستور* *Sutōr* denkt man zunächst immer an Pferde.

Zu S. 212 oben. Ob diese Übersetzung des Halbverses richtig ist, ist mir nicht sicher. Die Worte sind mir unklar. Hinter „Sonnenbahn“ (Z. 2) würde ich ein Fragezeichen setzen.

Zu S. 222 Z. 9. Der Genetiv in „der Nachrichten“ ist, wie das Komma andeutet, nicht von „des Gesetzes“ abhängig. Sonst müßte es *hegga* heißen. Aber *hegg* (Anm. 3) wird richtig sein. Gasters Vermutung (*ibidem*) ist mir sehr wahrscheinlich.

Zu S. 223, Anm. 6. Was *gās* heißt oder (wohl aber) was dafür zu setzen ist, weiß ich nicht. *Gās* ist weder bei Dillmann noch im arabischen Lexikon zu finden.

Zu S. 226, Anm. 4. Letztere Annahme ist richtig. Denn die Byzantiner waren den äthiopischen Monophysiten gar nicht so erfreulich.

Zu S. 257 *oben*. Doch muß man dabei bedenken, daß die Form in der Peschitto gleichfalls 𐩦𐩣𐩪 ist.

Zu S. 259, Anm. 4. Die von Epiphanius zitierte Behauptung der Juden, daß Malkisedek der Sohn einer Hure war, kommt wohl daher, daß der *πάτωρ* (als „mehelich“ genommen) sonst eben nur eine Mutter hat, vgl. den ursprünglichen Sinn des arabischen *أبا لك*. Freilich wird Malkisedek daneben auch als *ἀμῆτωρ* bezeichnet.

Zu S. 263 *unten*. Dies mag auf den Diener (*fatan*) in Koran 18, 59, 61 zurückgehen. Allerdings wird im Ḥadīth der Diener von Chadhir getrennt und vielmehr mit Josua identifiziert.

Zu S. 266, Anm. 1. Die Erklärung des Zunamens Abū'l-'Abbās ist mir sehr unwahrscheinlich.

Zu S. 276 *Mitte*. Die Erklärung des Namens Ahasver scheint mir etwas gewagt.

Zu S. 295, Anm. 1. Die Transkription von *τ* durch *ت* ist ungewöhnlich. Dagegen ist *ط* für *τ* üblich. Zugrunde liegt wohl *امنطوس* resp. *امنطون*.

Zu S. 296, Anm. 3. Was den Wegfall von *وس*— betrifft, so kommt auch das vor, abgesehen natürlich von dem üblichen Wegfall der Endung *-ios* und *-eios*. Gerade die Häufigkeit von fremden Namen auf *يل*— könnte hier den Wegfall begünstigt haben. Aber natürlich ist dies alles unsicher.

*Ibidem*, Anm. 8. *Lufex*, wohl *لوفش* (*x* in solchem Spanisch immer = *ش*) ist *Φίλιππος*. *Alguaide* oder *Alaída* ist *Ολυμπιάδα* (Akkusativ).

Zu S. 304 Z. 6. *بحر الاردن* kann nur das tote Meer sein.

Zu S. 311 Z. 2. „Einschnitte, deren Ränder (*العدوتين*) mit *ع*, nicht mit *غ* weit auseinander standen.“ *بعيد* ist Prädikat zu *ما بين* *العدوتين* und das Ganze ist wiederum Prädikat zu *خطوط*. Korrekt müßte es allerdings heißen *ما بين عدوتاه* (mit anaphorischem *ه*). Doch darf man sich daran nicht stoßen.

Zu S. 317 Z. 21. *زهوكة* scheint Jāqūt I 819, 14 „Gestank“ zu bedeuten. So wäre *زهكة* „stinkend“, was viel besser paßt als *زكية*.

Zu S. 322 Z. 5. Das ist hübsch. Alles ist wahr, also auch die einander widersprechenden Angaben.

## Indices

### A. Verzeichnis der Varianten der Lebensquellsage<sup>1)</sup>

Abkürzungen<sup>2)</sup>:

Ä = äthiopische Alexanderver- sion	Kis = Kisā'ī
Arm = armenische Alexanderver- sion	Kopt = koptischer Alexanderroman
Chr = christlich-äthiopischer Alexanderroman	Kor = Koran
F = Firdausī	Leg = syrisch-christliche Legende
H = Ḥadīth	Mor = Moriscoversion
Hebr = hebräischer Alexander- roman	Niz = Niẓāmī
Hom = syrische Homilie <sup>3)</sup>	Om = 'Omāra <sup>4)</sup>
IB = Ibn Bābūje	P = Pseudokallisthenes <sup>5)</sup>
IH = Ibn Hischām	Res = Résumé des Olympias- briefes <sup>6)</sup>
Iter = Iter ad Paradisum	Š = Šūrī
Jos = Josippon	Sur = Šurūrī
	T = Ta'labī
	Tab = Tabarī
	Tlm = Talmud

Die über der Seitenzahl angebrachte Ziffer gibt die Anmerkung an.  
Die Zahlen beziehen sich auf die Seiten.

§ 1. *Die Lebensquellsage als Ganzes* (cf. 19 ff): a) die ursprüngliche Form rekonstruiert 26 ff; b) Vorbild in der Glaukossage 32 f; c) bei den arabischen Historikern 231 f.

§ 2. *Lebensquell*: a) unbekannt, oder absichtlich ausgelassen Res 21, Arm 21<sup>3)</sup>, Jos 21<sup>4)</sup>, Leg 51, Kor 63<sup>4)</sup>, H 77 82 92, Kis 95 f, Om 154 (M);

1) Der Teil der Paradiessage, der in den muhammedanischen Versionen mit der Lebensquellsage verknüpft erscheint, ist am Ende dieses Index (§§ 23—30) berücksichtigt. Bei der Benutzung dieses Index wolle man sich stets vor Augen halten, daß die Einzelzüge, die ursprünglich der Lebensquellsage oder der Paradiessage angehörten, sich nicht immer voneinander scheiden lassen.

2) Die vollen Titel wird man im Literaturverzeichnis S. XVII—XXII finden.

3) Wo die Handschriften der Homilie voneinander abweichen, werden diese in Klammern angegeben.

4) Die Rezension al-Ḥasans (S. 140 ff.) und die des Muhammed al-Bāqir (S. 154 ff.) werden durch beigefügtes (H) oder (M) gekennzeichnet.

5) Die verschiedenen Rezensionen werden in Klammern angezeigt.  
6) S. 18 f.

b) Spuren im Ḥadīth 78 81<sup>2</sup> 90<sup>6</sup> 93. — *Bezeichnung* (cf. 85<sup>6</sup> 232<sup>6</sup>). Statt Lebensquell (arab. *‘ain al-ḥajāt*) findet sich: a) Lebensfluß (arab. *nahr al-ḥajāt*) Tlm 46<sup>1</sup>, Iter 47 vorl. Z., IB 135<sup>7</sup>, Tab 234<sup>1</sup>, Hebr 301, Chr 302; b) Lebenswasser (*nahr al-ḥajāt*) 1<sup>3</sup> (jemenisch), H 85<sup>6</sup> 88<sup>8</sup>, F 205<sup>7</sup>, Ä 220<sup>8</sup> 225 Z. 3; c) Unsterblichkeitsquell (*‘ain al-ḥuld*) T 165<sup>5</sup>, Tab 232<sup>6</sup>; d) Unsterblichkeitswasser (*mā’ al-ḥuld*) Tab 105<sup>9</sup>, Ta’ālibi 235<sup>5</sup>. [Lebenskraut Glaukos 32, Gilgameschepos 38<sup>1</sup>.]

§ 3. *Attribute*: a) wohlriechend P 10 Z. 11, Om 144 f (H), § 169<sup>5</sup>; b) leuchtend P 10 Z. 10, § 187<sup>4</sup>; d) „weißer denn Schnee (oder Milch), wohlriechender denn Moschus, wohlschmeckender denn Honig“ Om 145 (H), T 170, Mor 176<sup>5</sup>.

§ 4. *Funktion*: a) verleiht ewiges Leben (wird überall vorausgesetzt), wobei ein Trunk genügt IB 127, Om 155 (M), T 164, Ä 220<sup>9</sup>, und nur einer (ein Nachkomme Sems Om 141<sup>3</sup>) trinken kann IB 128<sup>4</sup>, Om 141 143; b) verleiht Freiheit von menschlichen Leiden-schaften und Bedürfnissen Om 136<sup>2</sup> 146 f (H), F 205<sup>9</sup>, Ä 225<sup>9</sup>; c) tiefes Wissen Om 147 f (H), Niz 214<sup>3</sup>, Ä 220 f; d) Allgegenwart IB 126<sup>1</sup>, Om 145<sup>5</sup> (H), 147<sup>4</sup> (H); e) Unsichtbarkeit Om 145 unten; f) Kraft zum Fliegen Om 136<sup>3</sup> 148 f (H), Ä 221<sup>2</sup>.

§ 5. *Fundort*: a) in der „Kupferstadt“ 305; b) an der Spitze eines Felsens IH 198 ff; c) am Fuße eines Felsens H 78 81<sup>2</sup> 85 88 95 [der Felsen stammt aus Koran, cf. p. 62]; d) am Fuße eines Baumes (wohl des Lebensbaumes) Tlm 47<sup>3</sup>, Om 145 (H); e) aus dem Paradiese kommend [Verbindung mit Paradiessage] Kopt 39<sup>3</sup>, Hebr 39<sup>3</sup> 301, Tlm 46<sup>1</sup> 47<sup>4</sup>, Om 135<sup>8</sup> (H), cf. 150<sup>7</sup>, F 205<sup>8</sup>, wohl auch Ä 227; f) im Lande der Finsternis (genauer, im *Mittelpunkt* desselben) P 10, Tlm 43 f, Hom 51 ff, Om 155 (M) 158, T 163 f, Mor 176, F 205, Niz 211, Ä 220, vgl. auch Kopt 39<sup>3</sup> und Chr 302; g) außerhalb der Finsternis P 10<sup>5</sup> (L), Om 152 Z. 14, IH 198 (von blendendem Schein umgeben). [Finsternis, im Zusammenhang mit Lebensquell, nicht erwähnt: Glaukossage 32, Hebr 301, Kor und H, wo Lebensquell mit *maḡma’ al-baḡrein* (302 ff., Nachträge zu 63<sup>4</sup>) verknüpft wird.]

§ 6. *Land der Finsternis* (cf. vorhergehenden § und 27<sup>3</sup>)<sup>1)</sup>. Anstatt dessen: a) Berge der Finsternis (cf. 37<sup>1</sup>)<sup>2)</sup>, Jos 21<sup>4</sup>, Tlm 43<sup>7</sup>, Hom 53<sup>7</sup>; b) Meer der Finsternis, oder Weltmeer (cf. 37<sup>1</sup>) Hom 52 (P<sup>1</sup>), Om 158, § 186, IH 197 200 l. Z., Niz 216.

§ 7. *Charakter der Finsternis* (s. später § 25): a) weder Menschen noch Genius zugänglich T 165, Mor 176; b) anfangs Dämmerlicht Om 141<sup>5</sup> (H); c) darauf pechschwarze Dunkelheit, wo kein künstliches Licht brennen kann Om 142 [vgl. dagegen 203<sup>1</sup>].

§ 8. *Lage des Landes der Finsternis (und Richtung des Zuges)*: a) am Nordpol T 163 f, Niz 211 f (cf. Nachträge zu 212), Tab 232; b) (Alexander

1) Das Land der Finsternis gehört im folgenden vielfach zur Legende vom Lande der Seligen, ohne daß eine sichere Scheidung möglich wäre.

2) Ob der Weltberg, mehrfach Qāf genannt (s. Index B s. v), der dadurch, daß er die Sonne verdeckt (Om 139<sup>3</sup>), Finsternis verursacht (Mor 176<sup>5</sup>) und von einem Engel in der Hand gehalten wird (Om 146, Ä 219), in diesen Zusammenhang gehört, ist schwer zu entscheiden.



zieht) nordwärts P 6<sup>4</sup> 12<sup>9</sup> 13<sup>4</sup>, cf. 23<sup>1</sup>, Hom 52<sup>7</sup>, Dīnawarī 231; c) zur Rechten von der Sonne IH 201<sup>2</sup>, Niz 211<sup>2</sup>, Ä 222<sup>5</sup>, cf. 232<sup>4</sup> 1); d) im Osten Om 140 ff (H), 155<sup>2</sup> (M), T 166<sup>1,6</sup>, Mor 176 (hinter Gābalqā, wie 140<sup>5</sup>), S 187<sup>1</sup>, Ä 220<sup>6</sup>, cf. 305 Z. 14; e) im Westen (oft mit Sonnenquelle — s. Index B s. v. „Dū'l-qarnein“ — verbunden) Tlm 43<sup>6</sup> (Afrika), Om 138 f 158 (M), T 166<sup>6</sup>, IH 196<sup>6</sup> 198<sup>2</sup>, F 205, cf. 303 f. [Derselbe Unterschied in der Lokalisierung des Weltmeeres, oben § 6: a) im Osten Hom 52 (P<sup>1</sup>), § 186 f; b) im Westen Om 158, IH 197 (hinter Andalus) 200 l. Z., Niz 216<sup>11</sup>].

§ 9. *Entfernung des Landes der Finsternis und Dauer des Zuges*<sup>2</sup>): a) Weg zum Lebensquell kurz Niz 211<sup>3</sup>; b) einige Tage P 13<sup>2</sup> (C), Res 18<sup>3</sup>, Om 144 (H), dagegen viele Tage § 187, oder unbestimmte Zeit 231<sup>3</sup>; c) zwei Tage P 7 § 17 (BL), Arm 21<sup>3</sup>, Jos 21<sup>4</sup>, F 207; d) drei Tage P 7 § 17 (C); e) sieben Tage (Weltberg?) Om 152; f) acht Tage (durch Finsternis) IB 232<sup>6</sup>; g) zehn Tage P 6 § 12 7 § 13; h) zwölf Tage (zur Finsternis) Hom 53, (zum Weltberg) Ä 219<sup>8</sup> 228<sup>3</sup>; zwölf Monate (resp. ein Jahr) zur Finsternis IH 201 Z. 1, (befiehlt Armee auf ihn zu warten) Om 142<sup>3</sup> (H), 155<sup>4</sup> (M), cf. 158<sup>6</sup>; zwölf Jahre zur Finsternis T 166<sup>7</sup>, Mor 176<sup>1</sup>, cf. Ä 223<sup>1</sup>, (befiehlt Armee auf ihn zu warten) T 169<sup>1</sup>, Mor 177<sup>8</sup>, cf. Ä 224<sup>12</sup>; i) achtzehn Tage (durch Finsternis) Tab 232<sup>6</sup>, Ta'alibī 235<sup>3</sup>; j) zwanzig Tage (durch Finsternis) Jos 13<sup>2</sup>; k) zweiundzwanzig Tage P 13<sup>2</sup> (BL) [C einige Tage]; l) dreißig Tage (resp. einen Monat) Niz 212 (zur Finsternis), Ä 224 (zum Lebensquell); m) vierzig Tage (durch Finsternis) T 170<sup>6</sup>, Niz 215 216<sup>3</sup>, (verproviantiert sich auf vierzig Tage) F 206<sup>10</sup>; vierzig Jahre (Umfang der Finsternis) Mor 176<sup>2</sup> 3); n) fünfzig Tage Res 19<sup>4</sup>; o) sechzig Tage (resp. zwei Monate) P 17, Om 153; p) sechs Monate (verproviantiert sich auf) P 5 § 3, segelt auf Weltmeer Om 158.

§ 10. *Motiv des Zuges*: a) Herrschsucht 22 ff, 201 227 (cf. § 26); b) Wissensdrang 22, Leg 51<sup>6</sup>; c) Unsterblichkeit Hom 55<sup>1</sup> (P<sup>1</sup>), und zwar um Gott dienen zu können Om 154 (M), T 164, § 185, Ä 220<sup>4</sup>.

§ 11. *Auskunft über den Lebensquell*, von Alexander erhalten: a) durch Engel Om 154 f (M), T 164, Mor 176 oben; b) durch Schriften des Noah und Idrīs Om 135, oder das Buch des Iskenderios Mor 175<sup>8</sup>; c) durch Greise Hom 53, cf. 167<sup>7</sup>, oder Brahmanen Tlm 43<sup>5</sup>, Om 152<sup>6</sup>;

1) Damit hängt wohl auch irgendwie zusammen, daß Alexander, der rechts zieht P 9 § 22 16<sup>1,4</sup>, Res 19<sup>3</sup>, Om 144 (H), ins Land der Seligen gelangt, während Chadhir, der links zieht Om 144 (H), den Lebensquell entdeckt.

2) Hier werden wiederum die Legende vom Lebensquell und die vom Lande der Seligen durcheinander gemischt. Der ursprüngliche Unterschied geht noch klar aus P hervor, wo 10 § 26 der Lebensquell fünfzehn Schoinoi, während 11 § 27 das Land der Seligen dreißig Schoinoi entfernt ist. Arm (cf. 11<sup>10</sup> und 21<sup>3</sup>) hat, wohl der Harmonisierung halber, an beiden Stellen fünfzehn.

3) Chadhir, der die Entfernung eines Jahres an einem Tage zurücklegt, erreicht daher den Lebensquell, der sich in der Mitte der Finsternis befindet, in zwanzig Tagen Mor 177 178<sup>3</sup>.

d) durch einen Greis F 205<sup>6</sup> 206<sup>3</sup>, Niz 210<sup>5</sup>, der davon im Testament Adams T 165<sup>4</sup>, Mor 176, oder im Buche des Lebens Ä 222 gelesen, und der mit Arfachsad 165<sup>3</sup>, Mor 176<sup>7</sup> 177<sup>1</sup>, oder mit Chadhir Niz 213<sup>2</sup> identifiziert wird.

§ 12. *Wegweiser*: a) bloß einer P 12<sup>7</sup> (auch 9 § 23 vorausgesetzt), Hom 53<sup>8</sup> 54 55<sup>9</sup>, cf. Kor 63<sup>3</sup>, der mit Chadhir identifiziert wird Om 143, F 206, Niz 213, an der Spitze des Heeres vorausschreitet (s. Index B s. v. Chadhir) und Ratschläge bezüglich der Tiere P 9 § 23, Hom 54 <sup>1)</sup>, und der Edelsteine (s. unten § 30) erteilt; b) viele Greise P 6<sup>2</sup>, Om 141 (H). — Cf. 12<sup>7</sup> 53<sup>9</sup>.

§ 13. *Begleiter Alexanders. Charakter*: a) Jünglinge (Greise dürfen nicht mit (cf. 27<sup>4</sup>) P 6, Niz 212, cf. F 206<sup>9</sup>, Niz 211; b) Soldaten P 8 10 § 25; c) Greise Hom 55<sup>2</sup> (Lo) 56<sup>1</sup> (Lo), Greise und Edle 53<sup>9</sup>; d) Schriftgelehrte Ä 223<sup>9</sup>. — *Zahl*: a) 360 Krieger P 10 § 25 [Vorhut 60 Krieger P 10<sup>2</sup> (L)]; b) 400 Tab 232, Ta'alibi 235<sup>3</sup>; c) 500 Iter 41, Hom 54<sup>6</sup> (vgl. Nachträge); d) 1000 P 9 § 20; e) 1300 Jos 21<sup>4</sup>; f) 1340 P 8 § 18, Arm 21<sup>3</sup>; g) 6000 Reiter (Vorhut 2000) T 168, Mor 177, § 186f; h) 10000 Reiter Om 142 (H), F 206, Ä 223 [vgl. auch IH 195<sup>1</sup> und 320 Z.18]; i) Alexander und Chadhir ziehen allein in die Finsternis Om 143f. (H). [Läßt 30000 Soldaten zurück Ä 224<sup>1</sup>.]

§ 14. *Die mitgenommenen Tiere. Gattung*: a) Tiere im allgemeinen T 172<sup>5</sup>, F 206<sup>1</sup>, Niz 211<sup>9</sup> (vgl. Nachträge), Ä 228<sup>5</sup>; b) Esel Tlm 44<sup>3</sup>, Eselinnen P 9<sup>5</sup> (BL) 12<sup>8</sup> (BC), Hom 54; c) Kamele IH 198 Z. 4, Niz 211<sup>9</sup>, Ä 223 (weibliche); d) Pferde Om 141<sup>4</sup> (*hail*) 142<sup>7</sup> (*do.*) 157<sup>5</sup> (M) *do.*, IH 198<sup>3</sup> *do.*; Om 142<sup>4</sup> (*faras*), Ä 223<sup>6</sup> *do.*; Pferde und andere Tiere IH 198 Z. 4, Niz 211<sup>9</sup>; e) Stuten P 9<sup>5</sup> (CL) 12<sup>8</sup> (L), T 168 (junge); Mor 177 (jungfräuliche Füllen), § 186 (einjährige Füllen), F 206 (Füllen). [S. folgenden §.]

§ 15. *Funktion der Tiere*: a) Reittiere P 9 12, Hom 54, Om 141f (H), 157 (M), T 168, Mor 177, § 186f, F 206<sup>4</sup> (s. jedoch weiter), Ä 223<sup>9</sup>, — oder Lasttiere F 206 Z. 5, Niz 211<sup>9</sup> [daher wird auf Stärke, Ausdauer und Schnelligkeit der Tiere Wert gelegt S 186<sup>3</sup>, Ä 223]; b) Führer in der Finsternis, weil sie im Dunkeln marschieren Tlm 44<sup>4</sup> (vgl. Nachträge), F 206, oder sehen können T 167f, Mor 177 (scharfsichtig und kräftig), § 186, oder weil sie, vom Mutterinstinkt getrieben, zu ihren Füllen, die draußen bleiben, zurückkehren P 9f 13<sup>1</sup>, Hom 54, und überall in § 14 vorausgesetzt, wo von Weibchen oder Füllen die Rede ist. — Daher nur eine Eselin nebst Füllen Arm 21<sup>3</sup>, Jos 21<sup>4</sup> 203<sup>1</sup> (jemenisch), oder eine Stute Niz 216<sup>7</sup>, deren Erstgeborenes (cf. 168<sup>1</sup>) am Eingang zur Finsternis geschlachtet wird Niz 212.

§ 16. *Orientierungsmittel in der Dunkelheit*: a) Tiere, s. vorhergehenden §; b) Ariadnefaden Tlm 44<sup>5</sup>; c) Juwel, das im Dunkeln leuchtet (cf. P 17 § 39) Om 144 (H), Mor 177 (daneben Füllen), § 185 (Perlen), 187 (Hyazinth, daneben Stuten), Ä 224 (daneben Füllen), oder beim Anblick von Wasser aufblitzt F 207, Niz 213, oder beim

1) Dagegen wird der Greis, der diesen Rat erteilt, vom Wegweiser unterschieden P 8, Niz 212 (bei beiden kommt der Greis heimlich mit), Hom 54<sup>3</sup> (P).

Hinwerfen (cf. 144<sup>2</sup> 224<sup>7</sup>) einen Schall von sich gibt T 169<sup>3</sup> (daneben Stuten); d) Fackeln 203<sup>1</sup> (jemenisch), vgl. oben § 7.<sup>1</sup>)

§ 17. *Der Fisch.*<sup>2</sup>) *Zustand:* a) *τάριχος* (gesalzen und gedörst, cf. 29<sup>1</sup>) P 11<sup>2</sup> 14<sup>2</sup>, Hom 54<sup>8</sup>, Ä 225<sup>3</sup>; b) gesalzen Tlm 45<sup>2</sup>, H 82 85 88 90<sup>1</sup> 93, Kis 94, IB 127<sup>10</sup>, Niz 214<sup>6</sup>; c) gebraten H 93<sup>8</sup> 94<sup>4</sup> 95<sup>3</sup>, § 188; d) gekocht 29<sup>1</sup>; e) gefroren (?) Hom 54<sup>8</sup>; f) halbgegessen 95f. — *Funktion:* a) Proviant. Wird als Reisezeehrung bezeichnet § 187<sup>6</sup> 188<sup>2</sup>, als Zukost (*προσφάγιον*) P 11<sup>1</sup>, Tlm 45<sup>3</sup>, § 187<sup>6</sup>, wird mit Brot gegessen Tlm 45 Z. 1, H 88, Kis 94f, Niz 211 [daher von Fischen im Plural die Rede Tlm 45<sup>2</sup>, H 88<sup>6</sup> 90<sup>4</sup> 93<sup>2</sup>]; b) Erkennungszeichen (um Lebensquell ausfindig zu machen)<sup>3</sup>) Hom 54, Kor 65<sup>2</sup>, H 78 80ff 85, Kis 94f, IB 127 (jeder Begleiter einen Fisch). [Daher *hūt* im Singular von *Samak* im Plural unterschieden, cf. 102 und oben unter a).]

§ 18. *Wiederbelebung:* a) beim Abspülen Tlm 45<sup>3</sup>, Hom 54, IB 127f; b) durch (zufällige) Berührung mit Lebenswasser H 85 93 [mit Lebenskraut 32 (Glaukos)], oder durch kalten Hauch des Wassers Tlm 45<sup>4</sup>, H 88f; c) Lebensodem (*rūh*) kehrt zurück Tlm 45<sup>4</sup>, H 80<sup>7</sup> 90<sup>5</sup>, § 188<sup>6</sup>.

§ 19. *Der Koch* (über die Kochepisode vgl. 104ff): a) namens Andreas P 10<sup>6</sup> 15<sup>2</sup>; b) Beruf eliminiert Tlm 44f, Hom 54<sup>7</sup> (P); c) wird einfacher Diener (*fatan*) Kor 62 und H (überall); d) mit Alexander verwechselt Tlm 44<sup>7</sup>, Ä 225<sup>3</sup>; e) mit Josua identifiziert H 68 243 253; f) ursprünglich mit Chadhir identisch 108f 242 253.

§ 20. *Erwirbt ewiges Leben unabsichtlich* (cf. 29<sup>3</sup>): a) entdeckt Lebensquell zufällig P 31<sup>2</sup>, 32<sup>4</sup> (Glaukos), Niz 216, Ta'ālibī 235<sup>3</sup>, indem Alexander zu essen verlangt P 10f, Tlm 45, Kor 66, H 77 78 82 85 96, oder weil Alexander Fisch zu waschen befiehlt Hom 54, IB 127, um ihm, nach Auffindung des Lebensquells, Bericht zu erstatten Hom 54, Kor 64<sup>2</sup>, Niz 213<sup>4</sup>; b) springt ins Wasser, um Fisch zu fangen, und badet unabsichtlich Hom 55, Niz 214, Ä 225, aber trinkt nicht P 11<sup>6</sup> (B), cf. 29<sup>3</sup>, oder trinkt, ohne es zu wissen Tab 234; c) will Alexander (Moses) einholen, um ihm Bericht zu erstatten, aber vergißt es Kor 64<sup>3</sup>, H 82, weil Alexander (Moses) eingeschlafen war H 76f 78 81 96; d) kann Weg zum Lebensquell nicht zurückfinden Hom 55<sup>6</sup> 57 Z. 6 v. u., Hebr 301, Chr 302, weil Lebensquell plötzlich verschwindet Niz 214<sup>2</sup>, 301f<sup>4</sup>).

§ 21. *Erwirbt ewiges Leben mit Absicht:* a) trinkt P 11<sup>5</sup>, H 105 108<sup>1</sup>, cf. 239<sup>1</sup>, und badet (oder nimmt religiöse Ablutionen vor) cf. 33<sup>1</sup>

1) Zum Überfluß wird Chadhir durch einen Engel direkt zum Lebensquell geleitet Mor 177 unten, Ä 226.

2) Statt eines Fisches ein Hase 32 (Glaukos), Vögel Hebr 301.

3) Da der Lebensquell nur eine Quelle unter vielen ist, cf. 11<sup>7</sup> 28<sup>2</sup> 54 127<sup>7</sup>.

4) Andere Motivierungen für Alexanders Mißerfolg: verfehlt Lebensquell, weil er sich von Chadhir trennt F 207, und sich verirrt Om 144 (H), Ä 226, oder weil Felsen, an dessen Spitze Lebensquell gelegen ist, wankt IH 203.

(Glaukos), H 93, IB 128, Om 145 (H), T 170, Mor 178, S 187, IH 199, F 207, Niz 213 (zusammen mit Renner), taucht unter Ä 225, Ibn al-Atir 232<sup>7</sup>, spritzt sich Wasser ins Gesicht Tlm 45; b) und betet (auf Alexander wartend) Om 143f (H), Mor 178<sup>2</sup>, S 187 188<sup>3</sup>, F 207, Ä 225; c) bewahrt Wasser für Kale P 14 (cf. 31<sup>1</sup>); d) bewahrt Wasser für Alexander S 188, F 209; Wasser verschwindet S 190.

§ 22. *Bestrafung des Koches*: a) wird gepeitscht P 13 l. Z.; b) in Ketten gelegt Chr 302; c) enthauptet Hebr 301; d) lebendig eingemauert 302 (altfranzösisch); e) in einem Schiff aufs Meer geschickt (um ihn zu versenken) Hom 57 (P<sup>1</sup>), H 105f; f) mit Mühlstein beladen (cf. Nachträge zu 31 Z. 4) und ins Meer versenkt P 15 (LC), cf. 30f; g) in einen Seedämon verwandelt P 15 (LC), vorausgesetzt Ä 225f [Chadhir als Seedämon 107ff]. — Alexander von Schmerz ergriffen (cf. 30<sup>3</sup>) P 11<sup>8</sup> (L), Hom 56f; ist resigniert IB 128, S 189, IH 200.

### Nachspiel zur Lebensquellsage

§ 23. *Alexanders Zug ins Land der Seligen* (ursprünglich selbständig, cf. 23f) P 7 § 17 11f. — Statt „Land der Seligen“: a) Land der Engel S 189, IH 201 (Wahb); b) Inseln der Seligen (cf. 24, 37<sup>1</sup>) P 12<sup>1</sup> (L) [s. Nachträge], Jos 21<sup>4</sup>, cf. IH 197<sup>5</sup>; c) wird mit Paradies verknüpft oder identifiziert 24<sup>5</sup> 39<sup>3</sup> 39ff, Leg 51. [Zum Übergang vgl. 247<sup>5</sup>].

§ 24. *Das Paradies*: a) vom Weltmeer (Ozean) umgeben 24<sup>5</sup>; b) sieht aus wie Berg Om 151ff, F 207, wohl auch IH 198f; c) wie Schloß Iter 41, das drei Parasangen Om 156 (M), Mor 178<sup>4</sup>, oder eine Parasange mißt T 171; d) wie Häuserkomplex (*dār*) IH 201.

§ 25. *Charakter des Landes*: a) völlig dunkel (cf. 39<sup>3</sup>) P 7 § 17 7<sup>9</sup> 13 l. Z., Res 18; b) neblig P (und Leg) 8<sup>10</sup>, Jos 21<sup>4</sup>; c) gleich Dunst, doch ungleich der Dunkelheit der Nacht Om 155<sup>6</sup> (M), T 166<sup>8</sup>, Ä 223<sup>2</sup>, cf. 6 § 12 13 17; d) jenseits der Finsternis (cf. 7<sup>9</sup>) Om 156<sup>7</sup> (M), T 171, IH 201; e) hell ohne Sonne, [Mond und Sterne], d. h. von übernatürlichem Licht umgeben (cf. 7<sup>9</sup>) P 11 § 27, Arm 21<sup>3</sup>, Jos 21<sup>4</sup>, Om 156 (M), T 171, IH 201, Ä 227<sup>4</sup>; f) Boden weiß IH 201; g) Boden aus rotem Sand Om 153, T 171.

§ 26. *Zusammentreffen mit Wundervögeln* (drei, zwei oder einem), die ihm Ehrgeiz vorwerfen P 11f, Res 18, Arm 21<sup>3</sup>, Jos 21<sup>4</sup>, Om 156f (M), T 171, Mor 178, F 207f, Ä 227f, und *Engel* (Isräfil) Om 156f (M), T 171, Mor 178, IH 201f, F 208. Von diesem erhält er

§ 27. *Wundertrauben* (aus P 6 § 8 stammend?) Mor 178, IH 202, Ä 228 [die Wundertrauben erscheinen außerdem beim Abstieg ins Weltmeer Om 159, und beim Weltberg Ä 219 221], und

§ 28. *Wunderstein*, der gedeutet wird: a) von den Weisen Tlm 46, Ä 227<sup>2</sup>; b) von einem Juden namens Papas Iter 41; c) von Mitone (= Mātūn) 306 (altfranzösisch); d) von Chadhir (zum Übergang vgl. 306 und 248) Om 156f (M), T 171, Mor 178, IH 202, Niz 216.

§ 29. *Die Edelsteine* (über das Verhältnis dieser Episode zur Lebensquellsage vgl. 30<sup>2</sup> und 28<sup>1</sup>, über deren babylonisches Vorbild cf. 37<sup>1</sup>):



a) werden beim Rückzug durch die Finsternis<sup>1)</sup> aufgelesen P 10 § 24 12 § 28 13 § 30; b) Boden aus Kieselsteinen Om 142 (H), 157 (M), daher als Steinfeld bezeichnet Niz 216<sup>2</sup>; c) Gegend voll fließenden Sandes, daher mit Sandfluß (*wādi ar-raml*) identifiziert IH 198 (s. jedoch 198<sup>6</sup>); d) wird als Hyazintental (*wādi'l-jāqūt*) bezeichnet 1<sup>3</sup> (jemenisch), IH 198; e) als Smaragdental (*wādi az-zabarǧad*) T 172, S 189. [Cf. 179 Z. 1].

§ 30. *Rat Steine aufzulesen* (vgl. 13<sup>5</sup>) wird erteilt: a) von unsichtbarer Stimme F 208, Niz 216<sup>4</sup>; b) von Alexander P 12 § 28, Res 19<sup>2</sup>, Om 142 (H), 157 (M), T 172, IH 198, Ä 228; c) von dem heimlich mitziehenden Greise P 10 § 24, cf. 13<sup>5</sup>; d) von Chadhir Mor 179, S 189<sup>2</sup>.

*Reue*: „Es empfand Reue, wer die Edelsteine nahm und wer sie liegen ließ“ P 13<sup>6</sup> (L), Om 142<sup>8</sup> (H) 157 (M), T 172<sup>4</sup>, Mor 179, S 189<sup>3</sup>, IH 198, F 208, Niz 216<sup>5</sup>, Ä 228.

## B. Namenverzeichnis<sup>2</sup>

'Abbās	b. al-Faḍl 154 <sup>3</sup>	Abessinien 197
—	b. Qaisar (Name Dū'l-garneins) 289 319,20	'Abīd b. Scharīja 1 <sup>3</sup>
—	b. al-Walīd 91 <sup>4</sup>	Abimelech 233 283
'Abdal'azīz	b. Abī Rawwād 322,2	Abraham 159 199 233f. 264 <sup>1</sup> 273
—	b. Jaḥja 126 <sup>8</sup> 307,2	Abū'l-Faraǧ aš-Šūrī 182
'Abdallah	b. al-A'lā 154 <sup>3</sup>	— - Ḥasan al-Bekrī 180 <sup>4</sup> 181 317,8
—	b. ad-Ḍaḥḥāk 288 319,18	— - — Ibn al-Munādī 320,8
—	b. 'Omar 91 <sup>6</sup>	— Ḥuḍaifa 131 <sup>3</sup> 315,7
—	b. Sa'd 126 <sup>2</sup> 307,4	— Hureira 110 <sup>1,4</sup>
—	b. Sa'id 307 <sup>1</sup>	— Ishāq 175 <sup>5</sup>
—	b. Salām 193 284	— — as-Sabī'i 81 <sup>5,10</sup> 101 ff.
—	b. Suleimān 126 ff.	— Karib 286 [115 <sup>3</sup> ]
—	290 <sup>1</sup> 307,5	— Kureib 74 <sup>10</sup>
—	b. 'Ubeidallah 288 <sup>6</sup>	— Mūsa b. Nuṣeir 305
—	b. Wabb 91 <sup>1</sup>	— Nu'aim al-Isfahānī 239
'Abdalmalik (Chalife) 305		— 'r-Rabī' Suleimān 121 <sup>2</sup>
— (Tradent) 175 <sup>6</sup>		— --Reihān al-Harawī s. Bīrūnī
'Abdarrahmān b. Ziyād 174 <sup>4</sup>		— Šālīḥ 133 309,9
'Abdarrazzāq b. Hammām 110 <sup>7</sup>		— 'Ubeida b. Aḥī Hanād 162 <sup>6</sup>
		'Ād 140 <sup>5</sup> 299

1) Cf. Om 153f. 155<sup>3</sup>, wo der Zug ins Land der Finsternis als zweiter Zug interpretiert wird.

2) Die über der Seitenzahl in kleineren Typen gedruckten Zahlen beziehen sich auf die Anmerkungen auf der betreffenden Seite; die hinter der Seitenzahl stehenden und durch ein Komma von ihr getrennten Zahlen beziehen sich auf die Zeilen. — N bedeutet die Nachträge Professor Nöldekes zu der betreffenden Stelle. — Die im Literaturverzeichnis (S. XVII ff.) aufgeführten arabischen Autoren werden hier nur dann berücksichtigt, wenn sie als Urheber selbständiger Ansichten erscheinen.



- Adam 151 f 263; A's Testament 165<sup>4</sup>  
 Adapa 38<sup>3</sup> [176  
 Afrīdūn s. Feridun  
 Afrika (Provinz) 43<sup>6</sup>  
 Ahasver (der ewige Jude) 270 f 276 N  
 Aḥmad (Name Muhammeds) 137  
 — (Name Chadhirs) 274<sup>8</sup>  
 Alexander der Große s. Dū'l-qarnein  
 'Alī b. 'Abdallah 74<sup>2</sup>  
 — b. Abī Tālib 149 163<sup>1</sup> 185<sup>4</sup> 193  
 274 279<sup>3</sup> 288<sup>4</sup> 300 315, 22  
 319, 19  
 — b. al-Ḥusein 162 f.  
 Aljamiado 173<sup>6</sup>  
 'Amā'il 267  
 Amazonen 44<sup>6</sup> 48 205  
 'Āmil 137 267  
 'Āmir (Name Chadhirs) 274<sup>8</sup>  
 — (Tradent) 129<sup>4</sup> 309, 4  
 'Amr b. Dinār 73 ff 80 100 ff 118  
 119<sup>4</sup>  
 — b. Muhammed an-Nāqid 74<sup>8</sup>  
 90<sup>11</sup>  
 — b. Samara 159  
 Amyntas 292<sup>1</sup> 295<sup>1</sup> N  
 Andreas (Koch) 10 14<sup>7</sup> 15<sup>2</sup> 31<sup>1</sup>  
 33<sup>5</sup> 38<sup>3</sup>  
 'Antara b. 'Abdarrahmān 92<sup>9</sup>  
 Anthedon 32  
 Anu (bab. Gottheit) 38<sup>3</sup>  
 Arabien 220<sup>6</sup>  
 Aragonien 174<sup>3</sup>  
 Arfachscha 163<sup>3</sup> 175 ff 179  
 Aristeus 306  
 Aristoteles 5<sup>1</sup> 19<sup>6</sup> 135 194<sup>7</sup> 230<sup>5</sup>  
 247 280 282 f  
 Arsak (Gründer der Arsacidendynastie) 282<sup>1</sup>  
 As'ad Kāmil 203<sup>1</sup>  
 Ascher ben Jechiel (Rosch) 45 46<sup>1</sup>  
 47<sup>3</sup>  
 Aschkenasi, Bezalel 45<sup>4</sup>  
 'Aṭā [b. Abī Rabāḥ] 133 153<sup>5</sup> 309, 10  
 Athanasius (Pseudo-) 261 f  
 'Atijja b. Sa'd 87 ff 93<sup>5</sup> 101 f  
 Anzā'i 91<sup>5</sup>  
 Babylonische Einflüsse 35 ff 42 46 ff  
 Baṣra 72 129 131 ff  
 Beerseba 233 f  
 Beirut 117<sup>1</sup>  
 Bene Israel (in Indien) 117<sup>4</sup> N  
 — Mōschē (*Banū Mūsā*) 141<sup>1</sup>  
 Bengalen 117  
 Bileam 272 f  
 Bīrūnī 192<sup>4</sup> 286  
 Bishr al-Ḥāfi 321, 13  
 — b. Ma'ād 89<sup>3</sup>  
 Bithiah (Tochter Pharaos) 272  
 Bombay 117  
 Brahmanen 6 21<sup>4</sup> 39<sup>3</sup> 43 141<sup>2</sup> 150<sup>3</sup>  
 151 f  
 Byzantiner 226 N  
 Caesarea 271<sup>7</sup>  
 Ceuta (Sabta) 95<sup>3</sup> 303  
 Ceylon s. Serendib  
 Chadhir Name: Erklärung 109 ff  
 145 183 226; Aussprache XI, mit  
 und ohne Artikel 91<sup>10</sup> 92<sup>2</sup>, hin-  
 duisiert 116 f N 237; Zuname  
 Abū'l-'Abbās 183 266<sup>1</sup> N; Dop-  
 pelname 137; 'Abdallah 145<sup>3</sup>,  
 Aḥmad 274<sup>8</sup>, 'Āmir (und Mu'am-  
 mar) 274<sup>8</sup>. — *Lebenszeit*: z. Z.  
 Feriduns (und Abrahams) 233,  
 Moses' 233 271, ewiglebend s.  
 unten. — *Abstammung*: Jonier  
 236, Römer 175<sup>1</sup> 236 267, Per-  
 ser 236 f 264<sup>1</sup> (mütterlicherseits),  
 Israelit 271, (zu Jerusalem wohn-  
 haft) 183, Nachkomme Sems  
 236 ff, N-Jafets 236, 321, 1, N-  
 Isaaks 195, N-Esaus (= Römer)  
 236 267 f, Sohn 'Āmils 239, 266 f  
 (s. kurz darauf), Sohn eines Königs  
 264<sup>1</sup>, Mutter hieß Alhā ib. —  
*Genealogie* 137 236 ff. — *Iden-  
 tifikationen*: 'Āmil 267 321, 4,  
 Ahasver (der ewige Jude) 270 ff  
 276 N, Chasisatra 258<sup>5</sup> 275<sup>2</sup>, Elias  
 183 ff 214 f 255 ff 267<sup>6</sup>, Chadhir  
 und Elias 119 ff 257 N, Elisa 119  
 137 ff 147 149 256, der heilige  
 Georg 275, Henoch 264 f, Hezron  
 (Chadhrūn) 265 f, Hiob 272, Jere-  
 mias 269 ff, Jonas 268, Lot 273,  
 Malkisedek (Malkān) 185 256

- 258 ff 262, Moses (Sohn Manasses) 195 ff 271, Vater des Moses (Sohn Amrams) 271, Pharaon (Vater, Sohn oder Enkel des) 272, Pinehas 256, Seth 265. — *Rang*: Prophet oder Heiliger 194<sup>2</sup> 321,9, mit „Gottesknecht“ (Koran 18, 64) identisch 88<sup>1</sup> 91<sup>10</sup> 108 119 123 245<sup>2</sup>, cf. 184 194, Apostel 184 200, Engel 274, Genius der Vegetation 110<sup>7</sup> N, 213, göttliches Wesen VI. — *Attribute* (cf. 147): ewiglebend, behauptet und geleugnet VI<sup>4</sup> 127<sup>6</sup> 135<sup>9</sup> 199<sup>3</sup>, cf. 235<sup>3</sup> 321,11 ff, besonders von Šūfis verfochten 121<sup>2</sup> 122<sup>3</sup> 245<sup>2</sup> 246<sup>6</sup> 321, Polemik im Ḥadīth 122, cf. 322,5 N, jedes Zeitalter einen Chadhir 245<sup>2</sup>, wird alle hundert Jahre jung 271<sup>1</sup>, Jüngling oder Greis 183<sup>3</sup> 263 N; allgegenwärtig 145<sup>5</sup> 148 232<sup>7</sup> 242<sup>3</sup> 275; hilfsbereit 117<sup>1</sup> 255; unsichtbar 136 145 f; Besitzer übernatürlichen Wissens 147 f 246<sup>6</sup>, „der Wissende“ (*al-‘ālim*) genannt 69 75<sup>5</sup> 82<sup>1</sup> 84<sup>3</sup> 90<sup>3</sup> 105<sup>10</sup> 222<sup>2</sup> 246<sup>5</sup>; sprachkundig 184; erkennt Wasser unter Erdoberfläche 184. — *Wunder*: wird vom Himmel gespeist 136<sup>2</sup> 189<sup>7</sup> 214<sup>5</sup> 225, hat keine Speise nötig 136<sup>2</sup>, fliegt 148 151, hält Wacht an der Mauer von Gog und Magog 149, trifft mit Mahdī zusammen 149 f, steigt in die Tiefe (mit Hilfe eines Engels) 239 f. — *Chadhir und Alexander*: Wechselbeziehungen 230 ff, mit Alexanders Koch identisch 108 229, Seedämon 107 ff 254, Glaukos (der Grüne) 32 f 113 ff N 242<sup>3</sup>, Schutzgott der See 117<sup>1</sup> 118 ff 145<sup>6</sup> 147 215, des Festlandes 121<sup>2</sup> 146<sup>1</sup> 147<sup>1</sup>, wohnt auf Meeresinsel 94<sup>3</sup> 96 98<sup>2</sup> 183, erkundigt sich nach Ebbe und Flut 121<sup>2</sup>; erteilt Auskunft über Lebensquell 222<sup>2</sup>, vgl. 246, s. auch oben unter *‘ālim*; Wegweiser 206 213 246 [Wegweiser Moses’ 271]; Heerführer 221 230, cf. 206 246; Befehlshaber der Vorhut 138<sup>2</sup> 142<sup>5</sup> 153 l. Z. 168 177 206 213 224 230<sup>5</sup> 233 283 307,11, Befehlshaber der zurückgebliebenen Armee 148 158 224; Vezir 137 ff 168<sup>4</sup> 179 ff 247; Vetter Alexanders 127<sup>9</sup> 137 168<sup>4</sup> 238 f; deutet Wunderstein s. Index A § 30; spricht Totengebet über Alexander 159
- Chadhrūn 266 f  
Chaitāma s. Ḥaitāma  
Chasisatra 258<sup>3</sup> 275<sup>2</sup>  
Chawwās 321,14  
Cyrus 290
- Dağğāl (Antichrist) 149 268  
Ḍaḥḥāk (Drache) 234<sup>4</sup> 284<sup>4</sup>  
— [b. Muzāḥim] 134<sup>1</sup> 136<sup>7</sup> 309,11
- Daniel 194<sup>7</sup>  
Darāfil (Engel) 154<sup>7</sup>, s. Rafael  
Dāraqutnī 265<sup>2</sup>  
Darius (Dārā) 5 18 151 282 291  
David 240  
Dihqān (persischer Landedelmann) 213  
Dijārbekrī 280<sup>2</sup> 281<sup>5</sup>  
Dinawarī 231  
Dionysius 138<sup>5</sup>  
Dū’l-Kiṭl (Josua) 137<sup>7</sup>  
Dū’n-Nūn (Jonas) 137
- Dū’l-qarnein** *Name* 135<sup>4</sup> 146<sup>5</sup>  
194 196 219 287<sup>3</sup> 301<sup>1</sup>; *Lebenszeit* 298 ff 308, langlebig (*mu’ammār*) 281, Zeitgenosse (und Freund) Abrahams 233 ff 285 300, Zeitgenosse Moses’ und Chadhirs 282. — *Abstammung*: Jonier 192 236 289; Römer 134 194 236 237 (mütterlicherseits); jonischer Römer 192<sup>4</sup>; Byzantiner 289 293 f 308,19; Perser 233 236 f 283 f 291, cf. 309,1 ff; Südaraber 192 ff 284 ff 308,9; Nordaraber 288; Mischling 286 f, Gassanide 287, Lachmide 287; Israelit 289

308,10; Ägypter 294<sup>5</sup>; Amalekite 308,17; Spanier 296<sup>8</sup> 308,11. — *Genealogie* 236 f 292 ff, von niederer Herkunft 291, Sohn des Philipp 134 280<sup>2</sup> 282 291 ff, des Darius 291, der Olympias 5 19<sup>6</sup> 134 ff 296<sup>8</sup> N, Sohn einer Greisin in Alexandrien 291. — *Identifikationen* 276 ff, zwei Dū'l-qarneins 159<sup>5</sup> 193 f 233; mit Alexander (Iskender) identisch 290 f, von Alexander verschieden 233 283 ff; mit Moses verwechselt 63 ff 68 f 100 108 253; 'Abbās b. Qaisar 289<sup>1</sup>, 'Abdallah b. aḏ-Ḍahḥāk 288, Abimelech 159 233 283, Arsak 282, Atrks 290, Cyrus 290, Feridun 233 f 283 298 f, Marzubān b. Maidweih 284, Messias 290, Mundir 287, Ša'b (Südaraber) 285, andere südarabische Identifikationen 286. — *Religion*: Monotheist 278; Abrahamide 184 193 f 300; Christ 218 278 289 299, zitiert Psalmen 221<sup>6</sup>; Muslim 126<sup>4</sup> 135 148, pilgert nach Mekka 159 288. — *Rang*: Prophet 279, cf. 307,7 308,11; Engel 274 279<sup>3</sup> 290. — *Taten*: gelangt ans Ende der Welt 7 (§§ 12 17) 9 (§ 20) 15<sup>4</sup> 16<sup>2</sup> 18 22<sup>1</sup> 23<sup>5</sup> 150 l. Z.; erreicht „Sonnenquelle“ 127<sup>7</sup> 138 f 158 197 205 206 216 307,10; besucht Brahmanen 43 151<sup>6</sup>; besucht Jemen 185 285<sup>5</sup> 287<sup>4</sup>; baut Mauer gegen Gog und Magog 51 148 f 179 185 282; baut Alexandrien 140, 282 (wurde in Alexandrien geboren 126<sup>4</sup> 162<sup>1</sup> 291); fliegt in die Höhe 16 23 228, mit Hilfe eines Engels 140<sup>3</sup> 174<sup>8</sup>; steigt in die Tiefe 7 (§ 15) 23, mit Hilfe eines Engels 158 f Durdūr (Gegend) 186 [228

Ea (bab. Gottheit) 38<sup>3</sup>  
Edels, Samuel 45<sup>4</sup> 46<sup>2</sup>  
Elias 111<sup>7</sup> 119 ff 127<sup>6</sup> 136<sup>2</sup> 147<sup>1</sup>  
149 189 f 199<sup>5</sup> 200<sup>3</sup> 214 f 242<sup>2</sup>

244 257 f 265<sup>1</sup> 270<sup>3</sup> 271<sup>7</sup> 274  
315 f 321 f

Elisa 119<sup>9</sup> 137 ff 147<sup>1</sup> 149<sup>5</sup> 190  
Ephraem (Bischof) 260  
Epiphanus 259  
Eridu (Stadt) 38<sup>3</sup>  
Esau 297<sup>7</sup>  
Eva 288<sup>6</sup>

Fachr ad-dīn ar-Rāzī 192<sup>4</sup> 280  
Feridun 233 f 283  
Firdausī 216<sup>6</sup> 278<sup>5</sup>

Ġābalqā (Wunderstadt) 130<sup>1</sup> 138 ff  
152<sup>5</sup> 175

Ġabarsā (Wunderstadt) 130<sup>1</sup> 138 ff  
175<sup>7</sup> 205<sup>5</sup> 208

Ġābir b. 'Abdallah 127<sup>2</sup>

Gabriel 87<sup>8</sup> 274

Ġa'far aṣ-Šādiḳ 110<sup>2</sup> 131<sup>1</sup> 162<sup>6</sup>

Galenus 194<sup>7</sup>

Ġassaniden 287

Georg, der heilige 275

Gerschom, Rabbenu 44<sup>4</sup> 45 46<sup>1</sup>

Gilgamesch 37 f 40<sup>6</sup>

Ġirġir (oder Ġirġis) 198 f

Glaukos 32 f 113 ff N 242<sup>3</sup>

Gog und Magog 193 200<sup>4</sup> 202<sup>2</sup>

Gorgone 14<sup>7</sup>

Ġubbā'i 244 f

Ġubeir 134 136<sup>7</sup> 309,11

Ġuneid 321,14

Gymnosophisten s. Brahmanen

Ḥadith 67 ff

Hadrian 241

Haġġaġ b. al-Minhāl 91<sup>6</sup>

Ḥaitama b. Suleimān 162<sup>6</sup>

Ḥājid b. Schālūm 268<sup>2</sup>

Ḥakam b. 'Uteiba 83<sup>2</sup> 101 ff 118<sup>3</sup>

Ḥammād [b. Salma] 126<sup>2</sup> 307,5

Hammām 110<sup>1</sup>

Harawī as-Surūrī s. Bīrūnī

Ḥārīt b. Usāma 119<sup>8</sup> 149<sup>3</sup>

Ḥarmala b. Jahja 90<sup>15</sup>

Ḥārūn b. 'Antara 92<sup>9</sup> 102 104

Ḥasan [al-Baṣrī] 119 127<sup>6</sup> 130 ff

134<sup>4</sup> 140 149 177<sup>6</sup> 232<sup>6</sup> 309,13

315,9,14

— b. 'Omāra 83<sup>4</sup> 105

- Henoch 138<sup>5</sup> 264f 302  
 Hermes 289  
 Herod 289  
 Hezron 265f  
 Hiob 268 272f  
 Hippozentauren 17  
 Hira (Stadt) 287  
 Hiscām b. Ga'far 126<sup>2</sup> 307,4  
   — b. Jūsuf 79  
   — b. Ka'b 139<sup>9</sup>  
 Hōnī ha-Me'aggēl 270<sup>1</sup>  
 Hūd 139  
 Humeidi 74ff  
 Humeisa (Sūdaraber) 286  
 Hurr b. Qeis 91<sup>9</sup>  
 Huwaijji 165<sup>4</sup>  
 Ibn 'Abbās 71<sup>1</sup> 75 79f 82ff 87f  
   91 100ff 105ff 133f 136<sup>7</sup> 153<sup>5</sup>  
   193 243 284 309,9ff 320,15,17  
   321,7  
   — Abi Hāitama 319, 22  
   — — Naḡīh 133 309,9  
   — 'Arabī 271<sup>1</sup>  
   — al-A'rābī 114<sup>3</sup>  
   — Asākir 162  
   — al-Atīr 232f 235<sup>3</sup>  
   — 'Atijja 95<sup>3</sup>  
   — Bābūje 125ff 307f  
   — Baṭūṭa 263  
   — Dihja 267<sup>1</sup>  
   — Doreid 285<sup>4</sup>  
   — Ġureiḡ 79ff 121<sup>2</sup>  
   — Haḡar 162  
   — Hazm 259  
   — Humeid 83<sup>9</sup> 92<sup>14</sup> 105  
   — Ishāq s. Muhammed b. Ishāq  
   — al-Kalbī 93<sup>6</sup>  
   — — Katīr 231  
   — Lahī'a 272<sup>2</sup>  
   — al-Mubārak 110<sup>1</sup>  
   — Qoteiba 231 266<sup>5</sup>  
   — Qodāma 309,1  
   — Schāhīn 120<sup>1</sup>  
   — Schihāb (= Zuhri) 90 153f  
 Ibrāhīm b. Adham 321,13  
   — b. Mufarriḡ aṣ-Ṣūrī 180ff  
   316,20  
   — b. Mūsa 79<sup>7</sup>  
 Ibrāhīm b. Sa'īd 153<sup>5</sup>  
   — at-Teimī 122<sup>4</sup> 322,4  
 Idris 135 265<sup>1</sup>. Cf. Henoch  
 'Ikrima 105<sup>6</sup>  
 Indien 62<sup>1</sup> 116ff  
 'Irāq 67 98 104 107  
 'Īsa (Scheich) 121<sup>2</sup>  
 Ishāq (Tradent) 175<sup>5</sup>  
   — b. Bischr 134 136<sup>7</sup> 140  
   309,10 315,8  
   — b. Ibrāhīm al-Ḥanzalī 74<sup>7</sup>  
 Iskenderios 175  
 Ismael 159  
 Ismā'il b. 'Abdarrahmān 133 309,8  
 Israel (= Jakob) 137  
 Isrāfil (Engel) 154<sup>7</sup> 208 216 274,  
   cf. 171 227<sup>1</sup>  
 Isrā'il b. Jūnus 81<sup>10</sup>  
 Jahja b. Ādam 74<sup>11</sup>  
 Jakob 137  
   — (von Sarūg) 50  
   — b. Ḥabīb 45<sup>4</sup>  
 Jalā b. Muslim 79ff 102 111<sup>6</sup>  
   115f  
 Ja'qūb b. Ibrāhīm 90<sup>12</sup>  
   — al-Qummī 92<sup>15</sup>  
 Ja'qūbī 231  
 Jāqūt 281f  
 Jāsir (Tradent) 129<sup>4</sup> 308,18  
   — b. 'Amr 286  
 Jemen 159 185 192ff 284ff  
 Jeremias 240<sup>1</sup> 269ff  
 Jericho 185<sup>4</sup>  
 Jerusalem 150 195  
 Jesua b. Jehozadaq 260<sup>8</sup>  
 Jesus 137  
 Jethro (Schu'eib) 272f  
 Jezīd b. Hārūn 89<sup>9</sup>  
 Jonadab b. Rechab 21<sup>4</sup>  
 Jonas 137 268  
 Josiah b. Amon 269  
 Josua 68 76<sup>7</sup> 81<sup>1</sup> 89 93ff 97<sup>3</sup> 100  
   106<sup>6</sup> 124 137 243ff 245<sup>1</sup> 253  
   — b. Levi 257  
 Jozedek 260<sup>8</sup>  
 Jūnān b. Sām 134<sup>8</sup> 136  
 Jūnus b. Zeid (oder Jezīd) 91f  
 Justinus Martyr 244<sup>4</sup>

- Ka'b al-aḥbār 75<sup>1</sup> 84<sup>2</sup> 94 120<sup>6</sup>  
 121<sup>2</sup> 139 193<sup>f</sup> 239 262<sup>1</sup> 266<sup>4</sup>  
 267<sup>4</sup> 285 297<sup>7</sup>  
 Kalbī 93<sup>f</sup> 101<sup>f</sup> 106<sup>3</sup> 130<sup>f</sup> 133  
 309,8  
 Kale (Nereide) 14 31<sup>1</sup> 33<sup>f</sup> 120<sup>8</sup> 191  
 Kallisthenes (Freund Alexanders)  
 8 21<sup>3</sup>  
 Karmelgebirge 271<sup>7</sup>  
 Keinan 175<sup>3</sup>  
 Kisā'i 94<sup>ff</sup> 101<sup>f</sup>  
 Korinth 32<sup>3</sup>  
 Kufa 98<sup>f</sup>  
 Kufeil (Josua) 137  
 Kupferstadt s. Madīnat an-nuḥās  
 Kuṭajjir 268<sup>6</sup>  
 Lachmiden 287  
 Larīna (Stadt) 291<sup>1</sup> 309,6  
 Lemech 262  
 Lot 272<sup>f</sup>  
 Lydda 275  
 Ma'add b. 'Adnān 288  
 Madīnat an-nuḥās (or aṣ-ṣufr),  
 Kupfer- oder Erzstadt 185 216<sup>12</sup>  
 305  
 Mağma' al-bahreīn 62<sup>f</sup> 302<sup>ff</sup>  
 Mağrib 197 199  
 Mahdī (Messias) 126<sup>f</sup> 136<sup>2</sup> 149<sup>f</sup>  
 189<sup>7</sup> 199<sup>5</sup>  
 Mālik 73<sup>6</sup>  
 Malkisedek (Malkān) 185<sup>6</sup> 258<sup>ff</sup>  
 259<sup>4</sup> N 273<sup>5</sup> 274  
 Ma'mar (Tradent) 110<sup>1</sup>  
 Maqrīzī 192<sup>4</sup> 281<sup>5</sup> 286 292  
 Ma'rūf al-Karchī 321,14  
 Marzubān b. Mardweih 284  
 Māschu (Gebirge) 37<sup>1</sup>  
 Mas'ūdī 231 291  
 Mattān 306  
 Mātūn 179 221<sup>ff</sup> 305<sup>f</sup>  
 Mekka 159 195  
 Menachem (Alexanders Sekretär)  
 301<sup>f</sup> 306  
 — ben 'Ammī'el 266<sup>3</sup>  
 Messias 290, cf. Chadhir  
 Moriscos 174<sup>3</sup>  
 Moses 62<sup>ff</sup> 80 84 87 89 91 93 94<sup>ff</sup>  
 97 100<sup>ff</sup> 124 184<sup>f</sup> 190 195  
 200 233 244 269 271  
 Moses bar Kēphā (Bischof) 24<sup>3</sup>  
 — b. Manasse 75 80 82 84<sup>4</sup>  
 100 195<sup>4</sup>  
 Mu'ammār (Name Chadhirs) 274<sup>8</sup>  
 — al-Mağribī 189<sup>7</sup> 214<sup>2</sup>  
 Muğāhid 111<sup>4</sup> 175<sup>7</sup> 320,16 321,7  
 322,1  
 Muhammed b. 'Abd al-A'lā 81<sup>7</sup>  
 — b. 'Alī (al-Bāqir) 131<sup>1</sup>  
 154<sup>5</sup> 157<sup>7</sup> 162 172  
 191 289<sup>1</sup> 319,21  
 — b. 'Atijja 126<sup>2</sup> 307,3  
 — b. Ibrāhīm 126<sup>2</sup> 307,2  
 — b. Ishāq 83<sup>5</sup> 105 129<sup>4</sup>  
 130<sup>f</sup> 150<sup>ff</sup> 153<sup>5</sup> 263<sup>2</sup>  
 269 308,19  
 — b. Marzūq 91<sup>6</sup>  
 — b. Sa'd 87<sup>7</sup> 98<sup>2</sup>  
 Muqātil b. Suleimān 130 139 175<sup>7</sup>  
 177<sup>6</sup> 266<sup>f</sup> 287  
 Mu'tamir b. Suleimān 81<sup>3</sup> 162<sup>6</sup>  
 Na r b. Kināna 288  
 Naqqāsch 272<sup>1</sup>  
 Nauf al-Bikālī 75<sup>1</sup> 79<sup>f</sup> 82<sup>ff</sup> 100<sup>f</sup>  
 107<sup>3</sup>  
 Nectanebus 238<sup>4</sup> 291  
 Nereus 33<sup>5</sup>  
 Nereide 14<sup>f</sup> 33<sup>5</sup> N  
 Nimrod 308,16 320,9<sup>ff</sup>  
 Nissim b. Jakob 257  
 Noah 135 234<sup>4</sup>  
 Olympias 5 19<sup>6</sup> 296<sup>8</sup> N  
 Olympiasbrief 4<sup>ff</sup> 19<sup>ff</sup>; Resumé 17<sup>ff</sup>  
 'Omar b. 'Abdal'azīz 321,13  
 — b. al-Chaṭṭāb 279<sup>3</sup> 290  
 'Omāra (Erzähler) 120<sup>7</sup> 129<sup>ff</sup>  
 — b. Zeid 129<sup>4</sup> 308,18  
 'Oqba b. 'Āmir 309,4  
 Oudh (in Indien) 117  
 Papas 41<sup>4</sup>  
 Paradiesflüsse 39<sup>3</sup> 41 301  
 Pharao 272  
 Philemon 306  
 Philipp (Namensform) 291<sup>4</sup>



- Pinehas 256  
 Porus 19 151  
 Qāf (Weltberg) 139<sup>3</sup> 146<sup>4</sup> 232<sup>6</sup>  
     cf. 176<sup>6</sup> 219  
 Qāsīm b. 'Abdarrahmān 154<sup>1</sup>  
     — b. Nuṣeir 134 309,12  
 Qatāda b. Du'āma 89f 102 131  
     134<sup>3</sup> 138 140 303 309,13 315 8  
 Qoteiba b. Sa'īd 74<sup>3</sup>  
 Qumm (Stadt) 191  
 Qussās (Geschichtenerzähler) 79<sup>10</sup>  
     181<sup>3</sup> 248f  
 Rādija (Königin?) 318,2  
 Rafael 154<sup>7</sup> 163<sup>6</sup> 172 179  
 Raḥamān (Vezir Alexanders) 306  
 Raqba 81<sup>9</sup>  
 Raschi 44<sup>2</sup> 45 46<sup>2</sup> 47<sup>4</sup>  
 Rechabiten 21<sup>4</sup>  
 Rom 51 175<sup>1</sup> 194 267f 292ff  
 Roxane 5 151  
 Ša'b (= Dū'l-qarnein) 193ff 285  
     319,22  
 Sa'd b. Abī Waqqās 174  
 Sa'īd (Tradent) 138<sup>7</sup> 237<sup>7</sup> 309,1  
     — b. Abī 'Arūba 130f 134<sup>2</sup> 140  
         309,12 315,8  
     — b. Bischr (oder Baschīr) 130f  
 Sa'īd b. Gubeir 72ff 92<sup>10</sup> 99ff 115<sup>3</sup>  
     118f 320,15  
     — b. al-Musajjab 159<sup>4</sup>  
 Salathiel 260<sup>8</sup>  
 Šālih (Tradent) 139  
     — b. Keisān 90<sup>13</sup>  
 Salma b. al-Faḍl 83<sup>8</sup> 105  
 Salmān (der Perser) 236<sup>5</sup> 309,2  
 Salomo 184ff 305  
 Sambation (Sabbathfluß) 141<sup>2</sup> 197<sup>7</sup>  
 Samīras 290  
 Sandfluß (oder Sandtal) 5 141  
     152 N 197  
 Saphir, Jakob 117<sup>4</sup>  
 Sarī as-Saqātī 321,14  
 Schāfi'ī 73<sup>6</sup> 89<sup>11</sup>  
 Scha'rānī 122<sup>4</sup>  
 Scharwān (beim Kaukasus) 271<sup>7</sup>  
 Schu'ba b. al-Ḥaġġāġ 89  
 Seleucus 282  
 Sem 134  
 Semiramis 290<sup>1</sup>  
 Serendib (Ceylon) 151<sup>7</sup> 263 271<sup>7</sup>  
 Serōsch (Engel) 215  
 Sesonchosis 5, cf 223<sup>4</sup>  
 Seth 39<sup>3</sup> 165<sup>4</sup> 176 265  
 Sonnenquelle s. s v Dū'l-qarnein  
 Šūfis s. s v Chadhir  
 Suḷjān at-Taurī 92<sup>11</sup>  
     — b. 'Ujeina 73ff 118  
     — b. Waki' 162<sup>6</sup>  
 Suheilī 264<sup>1</sup> 267<sup>4</sup>  
 Suleimān at-Teimī 81 l. Z.  
 Šūrī s. Ibrāhīm b. Mufarriġ  
 Syrer (und syrische Einflüsse. 50ff  
     61 67 98 N 107 116 121 278<sup>1</sup>,  
     cf. 119<sup>4</sup>  
 Tabarī 231ff  
 Ta'ālībī 235<sup>3</sup>  
 Tamūd 140<sup>5</sup> 299  
 Tobba' al-Aqran 1<sup>3</sup> 285  
 Tyrus 180 191  
 Ubajj b. Ka'b 70<sup>5</sup> 75 82 84 91 100f  
 'Ubeidallah b. 'Abdallah 90ff 104  
     — b. Sa'īd 74  
 Une (Kebseweib Alexanders) 14  
 'Uqailī 120<sup>6</sup>  
 Wādī an-naml (Ameisental) 152<sup>1</sup>  
     — 'l-jāqūt s. Index A § 29  
     — ar-raml s. Sandfluß  
     — as-sabt s. Sambation  
     — az-zabargād s. Index A § 29  
 Wahb b. Munabbih 120<sup>4</sup> 182 189  
     192ff 197ff 200<sup>3</sup> 203f 215 256<sup>5</sup>  
     261<sup>7</sup> 269f 272 276 284f 290f  
     299<sup>5</sup> 300  
 Xisuthros 37<sup>1</sup> 38<sup>3</sup> 40<sup>6</sup>  
 Zamachscharī 120<sup>1</sup>  
 Zājefīl 174<sup>7</sup>, s. Rafael  
 Zerubbabel 260<sup>8</sup>  
 Zuhri s. Ibn Schihāb  
 Zwölfer (schiiitische Sekte) 136<sup>2</sup>



UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

Los Angeles

This book is



3 1158 00598 6020

9

UNCAT.  
COLLECT.  
NO. 1

0  
036  
1,470

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY



AA 000 690 574 9

